

Der Einheitsbegriff als Kohärenzprinzip bei Maximus Confessor

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-Chief

D.T. Runia
G. Rouwhorst

Editorial Board

J. den Boeft
B.D. Ehrman
K. Greschat
J. Lössl
J. van Oort
C. Scholten

VOLUME 152

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

Der Einheitsbegriff als Kohärenzprinzip bei Maximus Confessor

*Eine Studie zu Ps-Dionysius-Rezeption, triplex via
und analogem Weltbild bei Maximus Confessor*

von

Jonathan Bieler



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Die vorliegende Arbeit wurde von der theologischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstsemester 2017 auf Antrag von Prof. Dr. Silke-Petra Bergjan als Dissertationsschrift angenommen

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Bieler, Jonathan, author.

Title: Der Einheitsbegriff als Kohärenzprinzip bei Maximus Confessor : eine Studie zu Ps-Dionysius-Rezeption, triplex via und analogem Weltbild bei Maximus Confessor / von Jonathan Bieler.

Description: Boston : Brill, 2019. | Series: Supplements to vigiliae christianae, 0920-623X ; 152 | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2019025581 (print) | LCCN 2019025582 (ebook) | ISBN 9789004399747 (hardback) | ISBN 9789004399754 (ebook)

Subjects: LCSH: Maximus, Confessor, Saint, approximately 580-662.

Classification: LCC BR65.M416 B54 2019 (print) | LCC BR65.M416 (ebook) |

DDC 230/.14092—dc23

LC record available at <https://lccn.loc.gov/2019025581>

LC ebook record available at <https://lccn.loc.gov/2019025582>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-623X

ISBN 978-90-04-39974-7 (hardback)

ISBN 978-90-04-39975-4 (e-book)

Copyright 2019 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill nv provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort IX

TEIL 1

Einführung

- 1 Der Einheitsbegriff im Denken des Maximus 3
- 2 Der Bezug der theologischen Methode des Maximus zu Dionysius 7
 - 2.1 Die theologische Methode des Maximus im Kontext von Einheit, Güte und Wahrheit als Themen der Gotteslehre 10
 - 2.2 Einheit, Güte und Wahrheit als Themen der Anthropologie 21
 - 2.3 Einheit, Güte und Wahrheit als Themen der Christologie 22
- 3 Stand der Forschung 25
 - 3.1 H.-U. von Balthasar 25
 - 3.2 P. Sherwood 29
 - 3.3 L. Thunberg 31
 - 3.4 Schule von M.-J. Le Guillou; M. Doucet und J.-C. Larchet 34
 - 3.5 P. Piret 36
 - 3.6 V. Croce 41
 - 3.7 Neuere und neuste Forschung 42
- 4 Methode der Untersuchung 46

TEIL 2

Gotteslehre

- 5 Einheit Gottes 53
 - 5.1 Ambiguum ad Thomam 1: ἐνυπόστατος und ἐνούσιος 55
 - 5.2 Unservaterkommentar: διαστολή und συστολή 61
 - 5.3 Ambiguum ad Iohannem 23: Bewegung Gottes? 67
 - 5.4 Ambiguum ad Iohannem 24: δύναμις als σχέσις ἀκίνητος 71
 - 5.5 Ambiguum ad Iohannem 25: οὐσία und Kausalität 74
 - 5.6 Ambiguum ad Iohannem 26: ἐνέργεια 75
 - 5.7 Trinitarische Analogien? 76

- 5.8 Triplex via und Analogie 81
- 5.9 Fazit 91
- 6 **Güte Gottes** 92
 - 6.1 Amb. 23: Güte und Erkenntnis 95
 - 6.2 Amb. 24, 25 und 26: Güte in der Relation von Person und Wesen 97
 - 6.3 Amb. 1: Güte und trinitarische Fruchtbarkeit 98
 - 6.4 Amb. 7: Gott als Ziel 99
 - 6.5 Amb. 10: Mensch und Gott 107
 - 6.6 Fazit 113
- 7 **Wahrheit Gottes** 114
 - 7.1 Mystagogie 5: Gott als Grenze menschlicher Erkenntnis 114
 - 7.2 Amb. 7: Die λόγοι im Λόγος als Erkenntnisgrund der Welt 116
 - 7.3 Fazit 119

TEIL 3

Anthropologie

- 8 **Einheit des Menschen** 123
 - 8.1 Die Relation von Seele und Leib in Amb 7 124
 - 8.1.1 *Nemesius von Emesa* 126
 - 8.1.2 *Leontius von Byzanz* 133
 - 8.1.3 *Anastasius I von Antiochien* 142
 - 8.1.4 *Trinitarische Einheit als Analogie zur Leib-Seele Einheit* 143
 - 8.2 Die zusammengesetzte Natur des Menschen 146
 - 8.2.1 *Fazit* 152
- 9 **Der Bezug des Menschen zu Wahrheit und Güte Gottes: Theoria und Praxis** 154
 - 9.1 Epistemologie: Bewegung in der Einheit und Dreiheit 154
 - 9.1.1 *Gnostische Centurien 1,1–10 und Amb. 1: Transzendenz und Einheit Gottes* 155
 - 9.1.2 *Amb. 10: Vereinigung des Menschen* 159
 - 9.1.3 *Amb. 22: Λόγοι-Lehre* 167
 - 9.1.4 *Amb. 34: Affirmation und Negation* 171
 - 9.1.5 *Amb. 17: Einheit und Differenz als Verstandeskategorien und Gottesbeweis* 173

9.1.6	<i>Prolog zur Mystagogia: Negative Theologie</i>	175
9.1.7	<i>Thal. 13: Einheit und Dreiheit Gottes in der Schöpfung</i>	178
9.1.8	<i>ThOec 1,82f.: Aufstieg zur Einheit Gottes als Auflösung der Dualität des Denkens</i>	180
9.1.9	<i>Fazit</i>	182
9.2	Ethik: Der Bezug des Menschen zu Gottes Güte	182
9.2.1	<i>Vom Bild zur Ähnlichkeit</i>	186
9.2.2	<i>Amb. 42: Der Mensch ist als Leib und Seele Bild Gottes</i>	197
9.2.3	<i>Der Abbildcharakter der menschlichen Freiheit</i>	203
9.2.4	<i>Taufe und Ähnlichkeit mit Gott</i>	206
9.2.5	<i>Die Trinitarische Dimension der Ähnlichkeit</i>	212
9.2.6	<i>Die Rolle des heiligen Geistes</i>	221
9.2.7	<i>Amb 41: Die Einigung der Spaltungen</i>	224
9.2.7.1	Trinitarische Anklänge	224
9.2.7.2	Christologischer Hintergrund	228
9.2.8	<i>Fazit</i>	231

TEIL 4

Christologie

10	Einheit Christi	235
10.1	Die monenergetische Debatte	236
10.1.1	<i>Monenergismus und Exegese: Theodor von Pharan und die Hypostase Christi als Subjekt der Zuschreibung</i>	238
10.1.2	<i>Sergius und Kyrus</i>	244
10.1.3	<i>Sergius' Psephos</i>	247
10.1.4	<i>Pyrrhus</i>	254
10.2	Maximus' diplomatische Antwort auf Pyrrhus und Sergius in Ep.	19 263
10.3	Das anthropologische Modell	269
10.4	Synthetische Natur und synthetische Hypostase	279
10.5	Das Verhältnis von Wesen und Person in der Christologie	287
10.6	Rein hypostatischer τρόπος oder physische Vergöttlichung?	294
10.6.1	<i>Larchets Sicht</i>	294
10.6.2	<i>Heinzers Ansatz: Inhaltliche Bestimmung der Hypostase Christi</i>	304

10.6.3	<i>Amb. 5: Der göttliche τρόπος Christi als Vereinigung der Gegensätze</i>	309
10.6.3.1	Vergöttlichung und λόγος der Natur	314
10.6.3.2	Der τρόπος Christi als Vereinigung der Gegensätze	318
10.6.3.3	Analyse von Amb. 5: triplex via und der τρόπος Christi	322
10.7	Fazit	333
11	Güte und Wahrheit Christi: Die menschliche Freiheit Christi in der Einheit mit Gott	335
11.1	Λόγος-Hegemonie bei Philoponus	338
11.2	Passivität und Aktivität bei Maximus	343
11.3	Der menschliche Wille Christi in der Perspektive der theologischen Methode des Maximus	347
11.4	Negation des gnomischen Willens in Christus	354
11.5	Fazit	371
12	Zusammenfassung	373
	Bibliographie	383
	Sachregister	403
	Register der griechischen Begriffe	408
	Quellenregister	410

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde in den Jahren 2012 bis 2017 als kirchengeschichtliche Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität Zürich verfasst. Die Beschäftigung mit Maximus dem Bekenner hat sich mir durch das Interesse an der Christologie aufgedrängt, deren nachchalkedonische Ausarbeitung in der Spätantike mit Maximus ihren Höhepunkt erreicht hat. Erst Maximus hat m. E. die notwendigen Grundlagen und Implikationen der chalkedonischen Christologie ausformuliert und ihr eine Kohärenz verliehen, der in dieser Arbeit nachgespürt werden soll. Verdankt sei an erster Stelle Prof. Dr. Silke-Petra Bergjan, die mir den Freiraum ermöglicht hat, das Thema der Arbeit selbst zu setzen und auszuarbeiten. Dank der sachverständigen Begleitung von PD Dr. Benjamin Gleede und seiner hilfreichen Durchsicht der Arbeit steht diese in der vorliegenden Gestalt da. Viele Diskussionen über die theologische Vision des Maximus durfte ich dankenswerterweise mit Prof. Dr. Adrian Walker führen, der mir damit geholfen hat, die spekulative Tiefe des maximianischen Weltbildes zu ermessen. Ohne den dauernden sachlichen und persönlichen Beistand meines Vaters Dr. habil. Martin Bieler wäre mein bisheriger Werdegang kaum je so verlaufen wie er es ist. Meiner Mutter Susanne Bieler-Arnold sei ebenfalls gedankt. Prof. Dr. Franz Mali danke ich als Gutachter für seine Bereitschaft die Arbeit zu lesen und für die vielen wertvollen Hinweise zur Verbesserung des Manuskripts. Für weitere Arten von Unterstützung danke ich ausserdem Claudia Herrmann, Milorad Marijanovic und Prof. Dr. Paolo Prosperi.

Natürlich gilt mein Dank ebenfalls den Herausgebern des Verlags Brill, die den Band in die Reihe *Supplements to Vigiliae Christianae* aufgenommen haben.

Besonderen Dank schulde ich meiner Frau Katrina, ohne deren Liebe und Beistand in allen Belangen diese Arbeit nie das Licht der Welt erblickt hätte.

TEIL 1

Einführung



Der Einheitsbegriff im Denken des Maximus

Der Begriff der Einheit Gottes hat in der Theologie Maximus Confessors (ca. 580–13. August 662) eine zentrale Bedeutung, welche in der bisherigen Forschung zwar im Ansatz deutlich wurde, aber in seiner Tragweite für die gesamte Methodik des Maximus unterschätzt geblieben ist. Die logische Kohärenz und Einheitlichkeit der Theologie des Maximus, welche einige Forscher in der Vergangenheit immer wieder bestritten haben,¹ ergibt sich aus der umfassenden Bedeutung der Einheit Gottes, die sowohl in der Gotteslehre, in der Anthropologie wie auch in der Christologie methodologische Relevanz besitzt. Der Einheit Gottes nähert sich Maximus mit der denkerischen Methode der triplex via von Affirmation, Negation und transzendenter Negation an,² die Maximus nach rückwärts mit Ps-Dionysius und dem grossen Strom der antiken Philosophie und nach vorwärts mit der Scholastik (z. B. Thomas von Aquin) verbindet³ und das Strukturprinzip seines Denkens konkretisiert.⁴ Dieses Strukturprinzip

- 1 Vgl. z. B. Florovsky, „The Byzantine Fathers“, 213: „It is characteristic for St. Maximus that he constructs not so much a system of dogmatics as a system of asceticism. It is the rhythm of spiritual life rather than a logical connection of ideas which defines the architectonics of his vision of the world“.
- 2 Maximus nennt diese Schritte in Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 24,105–107: θέσις, ἀφαίρεσις, ἀποφασίς καθ’ ὑπεροχὴν. Vgl. auch: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 25, 114–117; Maximus Confessor, *Mystagogia*, 10,126: Gott ist πάσης καταφάσεως τε καὶ ἀποφάσεως [...] ἐπέκεινα. Zum Zusammenhang vom Einen (bzw. Einheit von Einheit und Dreiheit) und der triplex via der negativen Theologie bei Maximus siehe Westerkamp, *Via negativa*, 41–45.
- 3 Zur Traditionsgeschichte der triplex via von Affirmation, Negation und transzendentaler Negation vgl. O’Rourke, „The triplex via of Naming God“; Zur ersten Hypothese des Parmenides Platons als Ursprung der negativen Henologie Plotins vgl. Dodds, „The Parmenides of Plato“; Zu Proklos: Beierwaltes, *Proklos*, 340: „Als Prinzip des Philosophierens ist die negative Dialektik von Plotin grundgelegt und von Proklos in ihrer umfassenden Problematik entfaltet worden.“ Es ist bekannt, dass Dionysius (wir werden aufgrund der einfacheren Lesbarkeit von nun an das Präfix „Ps-“ weglassen) zutiefst von Proklos beeinflusst wurde. Vgl. Beierwaltes, „Dionysios Areopagita“, 48: „Die Theologie des Dionysios ist ohne die Philosophie des Proklos undenkbar.“ Zur Systematik der negativen Dialektik und ihrer Verbindung zum Einen bei Proklos vgl. die folgende äusserst präzise Darstellung: Beierwaltes, *Proklos*, 339–382. Zum dritten Schritt der Negation der Negation in der triplex via vgl. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, 400–405. Zur negativen Theologie von Dionysius vgl. Stolina, *Niemand hat Gott je gesehen*, 9–26.
- 4 Zum Einfluss des Dionysius auf Maximus vgl. unten Kapitel 2.

orientiert sich bei Maximus nicht nur an Gottes Einheit, sondern auch an seiner Güte und Wahrheit als zentralen Prinzipien des Denkens bei Maximus. Wenn im Folgenden der mehrdeutige Begriff der „negativen Theologie“ verwendet wird, verstehen wir darunter immer diese komplexe Methodik der triplex via, auf die noch genauer eingegangen werden wird. Diese philosophisch-theologische Methodik der triplex via erweist sich für Maximus in allen Gebieten seines Denkens als zentral, spielt aber eine besonders wichtige Rolle in seiner Christologie.

Wer die Kontroversen kennt, zu denen die christologische Terminologie nach Chalkedon Anlass gegeben hat,⁵ weiss um die Schwierigkeit zu erkennen, wie traditionelle Terminologie durch die jeweiligen Teilnehmer an diesen Kontroversen aufgenommen, systematisiert und gleichzeitig dazu benutzt wird, neue Gedanken auszudrücken. Der entsprechende Versuch der miaphysitischen Partei um Severus von Antiochien die traditionelle kyrillische Christologie in ein kohärentes Ganzes zu giessen, endete in der Aporie von unterschiedlichen bzw. äquivoken Terminologien in der Trinitätslehre und der Christologie. Maximus hält dagegen dank seiner theologischen Methode der triplex via eine einheitliche Terminologie in allen Teilgebieten seiner Theologie aufrecht, ohne dadurch in eine völlige Univozität des Wesensbegriffs für Gott und Mensch zu verfallen und so die Unterscheidung von geschaffenem und ungeschaffenem Sein aufgeben zu müssen. Maximus wahrt die Transzendenz und Einheit Gottes und zeigt gleichzeitig, wie sich Gott im Menschen und in Christus offenbart. Maximus ist sich dessen bewusst, dass die Begriffe des Wesens in der Gotteslehre und der Anthropologie jeweils eine andere Bedeutung besitzen, verwahrt sich aber gegen die miaphysitische Äquivokität dieser Wesensbegriffe. Die Differenz der Wesensbegriffe besteht für Maximus darin, dass Gottes Wesen völlig eins ist, während das geschaffene Wesen in die duale Relation von Substanz und Akzidens verfügt ist. Aufgrund der transzendenten Einheit Gottes muss derselbe Terminus „Wesen“ in der Trinitätslehre und der Anthropologie in gewisser Hinsicht homonym bzw. äquivok benutzt werden, weil sich die beiden Wesensbegriffe, die mit demselben Terminus ausgedrückt werden, inhaltlich unterscheiden. Gleichzeitig besteht zwischen dem geschaffenen Wesen und dem ungeschaffenen Wesen bzw. Gottes Einheit und der Einheit des Geschöpfes ein Partizipationsverhältnis, das für Maximus eine Ähnlichkeitsrelation begründet.⁶ Das maximianische Konzept der Gott-Welt Relation ist demnach die Analogie, die in der Mitte zwischen Univozität und

5 Lebon betont die Bedeutung der Terminologie in den christologischen Streitigkeiten nach Chalkedon. Siehe Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 575.

6 Vgl. dazu Maximus Confessor, *Epistulae*, 6, 428C9–429A15.

Äquivozität anzusiedeln ist und so gleichzeitig die Ähnlichkeit *und* Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt feststellt, so dass Maximus auf eine einheitliche, aber differenzierte Terminologie in Trinitätslehre und Christologie nicht verzichten muss. In dieser Arbeit soll untersucht werden, wie Maximus seine theologische Methode der triplex via in den unterschiedlichen Gebieten seiner Theologie anwendet und welche Rolle die transzendentalen Prädikate des Seins (Einheit, Güte, Wahrheit) für die Kohärenz seiner Theologie spielen.

In der geschichtlichen Situation des Maximus ist sein Entwurf theologisch gefordert, aber politisch problematisch. Das fünfte ökumenische Konzil in Konstantinopel 553 ist berühmt für seine Formel: *Unus de Trinitate passus est*.⁷ Dieser Satz wurde mit dem Begriff der zusammengesetzten Hypostase ausgelegt, der die Einheit und Identität der Person des Sohnes mit der Person Christi terminologisch festmachte. Damit war das Bedürfnis nach einer terminologischen Koordination von Trinitätslehre und Christologie formuliert, welchem die miaphysitische Christologie durch ihre Verwendung eines homonymen Wesensbegriffs (ein Wesen Gottes, ein Wesen Christi) gerecht zu werden versuchte.⁸ Diese Koordination bzw. Kompatibilität von Trinität und Christologie war im Neuchalkedonismus bis zu Maximus im Hinblick auf die zwei Naturen Christi noch nicht kohärent ausgearbeitet worden. Hier machte sich die Schranke der Autorität Kyrills bemerkbar, der sowohl bei den Miaphysiten wie den Chalkedoniern anerkannt war. Deshalb konnten im 7. Jahrhundert Streitigkeiten über die Anzahl der Energien und Willen in Christus ausbrechen. Maximus der Bekenner und vor ihm schon Sophronius von Jerusalem, Anastasius I von Antiochien und andere hatten das Ziel, dieselbe Klarheit und terminologische Kohärenz für den Wesensbegriff zu erreichen, die sich Justinian für den Hypostasenbegriff vorgenommen hatte.

Als illustratives Beispiel für Maximus' Anliegen einer kohärenten und einheitlichen theologischen Terminologie kann die relativ späte Disputation mit Pyrrhus dienen. Maximus vertritt in der Disputation mit Pyrrhus konsequent den Standpunkt der Notwendigkeit einer einzigen Terminologie für die Trinitätslehre, die Christologie und die Anthropologie.⁹ Dieses Anliegen wird am Anfang wie auch am Ende der Disputation deutlich formuliert und markiert so den Rahmen wie auch das Thema der gesamten Disputation.¹⁰ Pyrrhus selbst

7 Vgl. dazu Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 472.

8 Vgl. dazu Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 333–484.

9 Vgl. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 426 f.

10 Die Disputation wurde, wenn nicht von Maximus, so doch von seinem engsten Schülerkreis nach 655 verfasst. Vgl. Noret, „La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho*“, 292–295. Noret bringt gewichtige Argumente dafür, dass die Disputation erst nach 655 abgefasst

will auf eine einheitliche Terminologie explizit nicht eingeschworen werden und bildet so eine erhellende Kontrastfolie zu Maximus' Ansatz der einheitlichen Terminologie und seinen Argumente dafür.

Die vorliegende Arbeit widmet sich in drei Teilen den drei Gebieten der Theologie des Maximus und will das Verhältnis von Christologie, Anthropologie und Trinitätslehre bei Maximus anhand seiner theologischen Methode erhellen und die Kohärenz und methodische Systematik seiner Theologie aufweisen. Auf die Ambiguasammlungen und die *Mystagogia* des Maximus soll besonders Rücksicht genommen werden, da wir darin einige der ausführlichsten und systematischsten Äusserungen des Maximus zum Thema vor uns haben. Die übrigen Schriften des Maximus werden ergänzend beigezogen.

worden ist und der Autor es mit historischen Details nicht sehr genau nimmt. Noret vergleicht die Disputation mit den Dialogen Platons, die gemäss Noret fiktive Dialoge darstellen und keine historische Grundlage besitzen. Aber ob die Disputation trotz ihrer exakt-historisch gesehenen Unzuverlässigkeit nicht doch aus der Hand des Bekenners stammt, ist m. E. noch nicht erwiesen. Vielmehr könnte man die *quaestiones disputatae* aus der Hand des Thomas von Aquin als Vergleichspunkt für die Gattungsform der Disputation mit Pyrrhus heranziehen, welche wie die Disputation sehr wahrscheinlich auf konkrete und historisch stattgefundene Streitgespräche zurückgehen, aber vom Aquinaten systematisiert und ausgebaut wurden. Vgl. etwa zu den *quaestiones disputatae* „De veritate“ des Thomas von Aquin: Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 87–96.

Der Bezug der theologischen Methode des Maximus zu Dionysius

Um ein historisch kontextualisiertes Bild der theologischen Methode des Maximus zu erhalten, muss Maximus als Rezipient des dionysischen Denkens in den Blick genommen werden. Balthasar und Sherwood haben früh das Forschungsdesiderat formuliert, den Einfluss des Dionysius auf Maximus zu untersuchen, während Balthasar von einem grösseren Einfluss des Areopagiten auf Maximus ausgeht als Sherwood.¹ Sherwood hat gezeigt, dass Maximus Dionysius sicher gelesen hat. Er verweist auch auf die negative Theologie, die in der *Mystagogia* und den *Ambigua* besonders präsent sei.² Doch was genau damit gemeint ist, hat Sherwood offen gelassen.

Völker hat dieses Desiderat der Erforschung des dionysischen Einflusses zu grossen Teilen mit vielen Belegen und Bezügen erfüllt und spricht von einer deutlichen literarischen Abhängigkeit.³ Er zeigt, dass Maximus die apophatische und kataphatische Methode des Areopagiten „reproduziert“.⁴ Gemäss Völker stimmt Maximus bezüglich der negativen Theologie ganz mit Dionysius überein. Maximus wendet aber diese Methode zusätzlich auch auf den Λόγος bzw. Christus an, „was bei Dionys keine Parallele“ hat.⁵ Maximus hat „die areopagitische Lehre stark erweitert und auf andere Gebiete übertragen.“⁶ Ausserdem betont Völker den Bezug der negativen Theologie bei Maximus zur Einheit Gottes und zur Einigung des Menschen.⁷ Der Gedanke der Einheit ist gemäss Völker bei Maximus beherrschend und dies ist gerade Zeichen seiner Rezeption des Dionysius.⁸

1 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 13; Sherwood, „Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor“, 431.

2 Sherwood, „Denys l'Aréopagite“, 298.

3 Völker, „Ps.-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor“, 349.

4 Siehe Völker, „Ps.-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor“, 335 f. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 499; vgl. auch 335–370. Zur negativen Theologie des Areopagiten vgl. Westerkamp, *Via negativa*, 23–36.

5 Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 337.

6 Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 338.

7 Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 342–351; 366–370.

8 Siehe Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, 76 f. Mit dem Gedanken der Einheit ist die Geordnetheit des Kosmos und die *πρόνοια* Gottes verbunden.

Louth hat die Forschungsgeschichte zum Einfluss des Areopagiten auf Maximus ausführlich beschrieben und betont die Wichtigkeit der Mystagogia für eine Lösung der Frage der Dionysius-Rezeption, ohne jedoch die negative Theologie bzw. die damit gemeinte Methode der triplex via zu erwähnen.⁹ J. Williams untersucht die Beziehung der negativen Theologie des Dionysius zur theologischen Methode des Maximus ausführlich und bringt einige Stellen bei Maximus. Williams interpretiert die Relation von Affirmation und Negation analog zur christologischen Perichorese der Naturen, was nicht unbedingt hilfreich ist, da Maximus diese Methode zumindest in der Christologie von der λόγος-τρόπος Distinktion her entwirft. Der Fokus des Maximus auf die Person Christi wird aber richtig gesehen. Williams nimmt eine Verbindung der Negation zur göttlichen Einheit und zur Einigung des Menschen wahr und geht von den drei Schritten in der negativen Theologie des Maximus aus: Affirmation, Negation und Eminenz. Ausserdem zeigt Williams gut, wie der Areopagite in der Maximusforschung z. B. durch Thunberg und Pelikan unterschätzt wurde.¹⁰ Boudignon vertritt einen grösseren Einfluss des areopagitischen Hierarchiedenkens bei Maximus als zuvor angenommen wurde, weil Maximus das Hierarchiedenken in seiner Lehre des Aufstiegs der Seele zum höchsten Prinzip rezipiere.¹¹ Auch Blowers betont die Gemeinsamkeiten von Dionysius und Maximus, was die Verbindung von geistiger und materieller Realität im Symbolismus der Liturgie, den monastischen Kontext und den Apophatizismus beider anbelangt.¹² Neu hat sich M. Constatas in einem kurzen Aufsatz der Frage angenommen und wird weitere Ergebnisse seiner Forschungen in einem Kapitel eines Handbuchs zu Dionysius veröffentlichen. Constatas resümiert: Maximus' Theologie ist „a significant Christological reframing of both Dionysian thought and the Neoplatonic tradition more generally, for it was a massive reinscription of the Dionysian worldview within the framework of the Confessor's Christocentric cosmology.“¹³ B. Suchla hat durch ihre Ausgabe der Scholien des Johannes von Skythopolis zu der Schrift des Dionysius über die göttlichen Namen die Identifizierung der Scholien des Maximus ermöglicht. Dies erlaubt uns, die Rezeption des Dionysius durch Maximus noch genauer zu fassen.¹⁴ Soweit die Forschungslage.

9 Louth, „St Denys the Areopagite and St Maximus the Confessor“.

10 Siehe Williams, *Denying Divinity*, 93–126.

11 Siehe Boudignon, „La „mystagogie““, 68–90; Vgl. auch die Einleitung von Charpin-Ploix zur Mystagogia bei: Maximus Confessor, *La Mystagogie*, 9–64.

12 Siehe Blowers, *Maximus the Confessor*, 167–176.

13 Constatas, „Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite“, 7.

14 Vgl. die Scholien bei Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis*

In Amb. 7 haben wir ein Beispiel, das zeigt, dass Maximus Gedanken des Dionysius kreativ rezipieren kann. Maximus bezeichnet dort Gott als *αὐτοκίνησις* und *αὐτοδύναμις*,¹⁵ wobei bei Dionysius nur der Ausdruck *αὐτοδύναμις* belegt ist,¹⁶ aber das Präfix *αὐτο-* sonst bei Dionysius äusserst beliebt ist. Maximus adaptiert diese Sprechweise von Dionysius an seine Zwecke und systematisiert sie, indem er die Triade *οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια* in Amb. 7 in die Bezeichnung von Gottes Wesen als *αὐτοδύναμις* und *αὐτοκίνησις* überführt, wobei der *αὐτοκίνησις* die *ἐνέργεια* entspricht. In dieser systematisierten Kombination sind diese Ausdrücke nur bei Maximus belegt, was seine kreative Rezeption von Dionysius erweist.¹⁷

Dass die Kombination von *αὐτοκίνησις* und *αὐτοδύναμις* schon in Amb. 7, einer „Frühschrift“ des Maximus, auftaucht, weist auch darauf hin, dass das Verhältnis des Maximus zu Dionysius schon zu Beginn differenziert war und sich im Laufe seines Lebens nicht fundamental aus totaler Akzeptanz in Verwerfung verwandelt haben kann, wie etwa die Schule von Le Guillou angenommen hat (vgl. Kapitel 3.4). Balthasar und Völker haben dagegen gemeint, dass sich Maximus nie von Dionysius abgewendet hat, auch was die Dialektik von Affirmation und Negation bei Maximus anbelangt, die für das Verständnis der Relation von Gott und Mensch nicht zu unterschätzende Bedeutung hat und deshalb recht eigentlich als die theologische Methode des Maximus bezeichnet werden kann.¹⁸ Im Folgenden soll genauer aufgezeigt werden, wie Maximus

nominibus, [Alle folgenden Zitate aus dem Scholienwerk stammen aus den darin enthaltenen Scholien des Maximus.].

- 15 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 7, 86,8 (1073B). In Amb. 7 entwickelt Maximus seine Sicht der Relation des Menschen gegenüber Gott ausführlich. Vgl. auch Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 131–134.
- 16 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,20 (165,10); VIII,2 (201,6); XI,6 (221,18). Dionysius kann aber auch in gewissem Sinn von Gott als bewegt sprechen. Vgl. IX,9 (213,7–20). Ein Neuplatoniker wie Proklos würde dies nicht tun, weil er die Bezeichnung des Einen als *κίνησις* und *δύναμις* aufgrund der darin implizierten Zweiheit ablehnt und diese Bezeichnung für sekundäre Prinzipien reserviert, die weniger eins sind als das Eine. Vgl. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus*, 63–67.
- 17 Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, 75 und 79 meint, es fügen sich bei Maximus „aristotelische Splitter“ in ein zusammenhängendes, durchaus eigenes Ganzes „neuplatonisch-areopagitischen Gepräges“.
- 18 Siehe Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 76. Die Frage, ob Dionysius und im Gefolge dessen Maximus weniger Christen als Neuplatoniker sind, steht im Hintergrund der Frage nach der Rezeption des Dionysius durch Maximus. Perl hat dabei die seiner Ansicht nach äusserst neuplatonische Metaphysik des Maximus und deren Integration in die Christologie des Maximus herausgestellt. Vgl. Perl, *Methexis*, 315–319.

die Methode der negativen Theologie in den drei Gebieten von Gotteslehre, Anthropologie und Christologie anwendet, um seiner Theologie ein einheitliches Prinzip zu geben, das ihm eine kohärente Terminologie ermöglicht.

2.1 Die theologische Methode des Maximus im Kontext von Einheit, Güte und Wahrheit als Themen der Gotteslehre

Die triplex via lässt sich gut mithilfe einer systematisierenden Theorie der Kausalität verstehen, die das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung als transzendent, immanent und transzendent-immanent begreift.¹⁹ Im Kontext der Anthropologie des Maximus drückt sich diese Theorie darin aus, dass der Mensch erstens die Ursache seines Seins ausser sich hat (Transzendenz). Zweitens ist Gott dem Menschen insofern immanent, als dieser in Freiheit und Vollmacht selbst Ursache seines eigenen Selbstvollzugs ist. Drittens ist der Mensch aufgrund seiner Freiheit dazu aufgerufen, die Spanne zwischen Immanenz und Transzendenz zu vollziehen, indem er sich seiner transzendenten Ursache zuwendet.²⁰

Die Kategorien der Transzendenz und Immanenz, die Gersh zur Systematisierung des christlichen Neuplatonismus verwendet, sind ein hilfreiches Modell für das Verständnis heutiger Leser, geben aber nicht die Terminologie des Maximus selbst wieder. Maximus expliziert seine Methode vielmehr anhand der Kategorien von Einheit, Güte und Wahrheit, um diese Immanenz- und Transzendenzrelationen zwischen Gott und seiner Schöpfung terminologisch fassbar zu machen.

Gewisse Maximus-Forscher vor allem aus dem orthodox-neopalamitischen Kontext bedienen sich dagegen einer in letzter Konsequenz realen Unterscheidung von Wesen und Energie in Gott selbst, um die Gott-Welt Relation bei Maximus zu fassen. So wird aber m.E. die Wichtigkeit der Einheit Gottes im

19 Gersh formuliert diese drei Aspekte der Kausalitätstheorie einer christlichen Theologie, die vom Neuplatonismus beeinflusst wurde und sich gleichzeitig vom Neuplatonismus unterschied: Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 259.

20 Balthasar, Sherwood u. a. versuchten Maximus' Theologie so zu kategorisieren. Siehe Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 96: Gott übersteigt Immanenz und Transzendenz. Das scheint mit eine Facette der theologischen Methode auszudrücken. Balthasar geht bei Maximus in der ersten Ausgabe seines Buchs von einer Versöhnung von Transzendenz und Immanenz in eine Analogie des Seins aus, in der zweiten Auflage spricht er im Kapitel über die Dialektik der Analogie von einer Gegenseitigkeit der Transzendenz und Immanenz bei Maximus: Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 79.

Denken des Maximus verstellt.²¹ Dieser Ansatz führt besonders bei Bradshaw dazu, dass westlich-augustinisches Denken, welches die Simplizität und das heisst die Einheit Gottes betone, in einen künstlichen Gegensatz zur östlich-orthodoxen Denkweise gestellt wird, welche die Essenz-Energie Unterscheidung in Gott als zentral verstehe.²² Augustinus ver falle durch seine Unfähigkeit, zwischen Gottes offenbarem Aspekt und seinem verborgenen Wesen zu unterscheiden, einer Entzauberung des göttlichen Wesens, während der griechische Geist die Offenbarung Gottes als Energie von Gottes Wesen selbst unterscheide.²³ Indem Bradshaw Maximus der östlichen Denkweise zuordnet, kann die Einheit des Wesens Gottes bei Maximus nicht in ihrem vollen Gewicht zum Zug kommen. Letztlich benutzt Bradshaw die Unterscheidung von Energie und Wesen in Gott, um die Offenbarung und gleichzeitige Verborgtheit Gottes in der Welt zu erklären: Gott offenbart sich durch seine Energien, bleibt aber in seinem Wesen völlig verborgen. Die Spannung von Affirmation und Negation über Gott wird so anhand der Essenz-Energie Distinktion ausgelegt und hat eher das Gepräge der kantischen Unterscheidung von Noumena (den „Dingen an sich“) und Phenomena (ihren Erscheinungen) als dass sie auf dem Hintergrund der dionysischen triplex via ausgelegt würde.²⁴

Um die Kohärenz der Theologie und der Terminologie des Maximus zu sehen, ist der Ansatz bei den transzendentalen Eigenschaften des Seins von Einheit, Güte und Wahrheit hilfreicher als eine nur isoliert in der Gotteslehre zu verortende Essenz-Energie Distinktion, die in einem der Inkohärenz zu zeihenden Widerspruch zum Begriff der Einheit Gottes stehen würde. Der griechisch-orthodoxe Theologe Karayiannis versucht ausserdem, die λόγος-τρόπος Relation bei Maximus analog zur Essenz-Energie Distinktion zu verstehen. Dies ist jedoch deshalb problematisch, weil für Maximus Essenz und Energie beide in erster Linie natürliche und dem λόγος des Wesens zugehörige Realitäten sind, während der τρόπος bei Maximus auf die Person verweist.²⁵ De Andia unterscheidet Maximus und Dionysius anhand einer postulierten maximianischen Essenz-Energie Distinktion. Sie legt ebenfalls die negative Theologie bei Maximus vom Standpunkt der Essenz-Energie Distinktion aus, die eben im Gegen-

21 Vgl. z.B. Bradshaw, „The Concept of Divine Energies“; Larchet, *La théologie des énergies divines*, 331–421.

22 Siehe etwa Bradshaw, *Aristotle East and West*, 222–229; 234–242.

23 Siehe die Augustinus-Auslegung von Bradshaw: Bradshaw, „Augustine the Metaphysician“. Vgl. dazu die exzellente Kritik von Hart, „Augustine the Metaphysician“.

24 Siehe Bradshaw, *Aristotle East and West*, 169.

25 Siehe Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 470.

satz zur Einheit Gottes und damit auch im Gegensatz zur damit verbundenen Methode der triplex via steht.²⁶ In dieser Perspektive verfällt Maximus' Denken letztlich der Inkohärenz.

Doch wie präsentiert sich der Einfluss des Dionysius auf Maximus genauerhin? Die analoge Vermittlung der Terminologie für Gott und Mensch anhand der triplex via und die gleichzeitige klare Unterscheidung des geschaffenen vom ungeschaffenen Sein hat Maximus gewiss in ihren Grundzügen von Dionysius übernommen.²⁷ Dies zeigt sich im sehr wahrscheinlich vor der christologischen Debatte um die Energien und Willen Christi entstandenen Werk „Mystagogia“. Darin kommentiert Maximus die kirchliche Liturgie in Entsprechung zur „Kirchlichen Hierarchie“ des Dionysius.²⁸ Maximus greift allerdings nicht exakt dieselben Dinge auf wie Dionysius und geht anders vor als dieser, indem er die für seine Leser leichter fasslichen Gedanken des Dionysius zur Darstellung seiner eigenen Einsichten aufnimmt.²⁹ Maximus bietet in der Mystagogia in kreativer Rezeption des Dionysius eine bündige Darstellung der Analogie zwischen Gott und Mensch anhand der drei Begriffe „Einheit, Güte und Wahrheit“, welche für Maximus die drei universalen Aspekte alles geschaffenen und ungeschaffenen Seins ausmachen.

Die Gleichsetzung von Einheit und Güte ist gut platonisch, während die Güte als Ursache der Wahrheit betrachtet wird.³⁰ Für Dionysius „wird das über allem Licht stehende Gute geistiges Licht genannt, weil es ein urquelender Strahl und überfließender Lichtausguss ist, der jeden überweltlichen, weltlichen und innerweltlichen Geist geistig erleuchtet“.³¹ Im Gegensatz zur Unkenntnis, welche die Verwirrten trennt,

führt die Gegenwart des geistigen Lichts die Erleuchteten zusammen und vereint diese [...], indem sie die vielgestaltigen Erscheinungen oder

26 Siehe Andia, „Transfiguration et théologie négative“, 325 f.

27 Merkmal des christlichen Neuplatonismus war sowohl die fundamentale Unterscheidung von Gott und Schöpfung wie auch deren analoge Relation. Die anders gelagerte Dichotomie von sinnlicher und geistiger Welt und deren Vermittlung durch Analogie war Merkmal des paganen Neuplatonismus, den Maximus durch sein eigenes Verständnis der Gott-Welt Relation zu überwinden suchte. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 204–206.

28 Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*.

29 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 6,54–74.

30 Siehe etwa Platon, *Politeia*, 508d–e.

31 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,6 (150,1–3). Zum Guten bei Dionysius siehe auch Boland, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas*, 104–106.

eher Einbildungen zur einen wahren, reinen und einförmigen Erkenntnis zusammenführt und mit dem einen und vereinigenden Licht erfüllt.³²

Hier zeigt sich sehr schön, wie für Dionysius Güte, Wahrheit und Einheit Aspekte des einen Urprinzips ausmachen und sich gegenseitig auslegen. Maximus bewegt sich in diesen dionysischen Bahnen, drückt sich aber in der *Mystagogia* weniger poetisch aus.³³

Gemäss Balthasar sind zumindest die Güte und die Wahrheit die „grossen transzendentalen Eigenschaften des göttlichen und alles [sic!] Seins“ bei Maximus.³⁴ M. E. muss jedoch über Balthasar hinaus die Einheit zu den zwei transzendentalen Eigenschaften allen Seins notwendig hinzugefügt werden, da in Maximus' Kommentar zur kirchlichen Liturgie Gottes Wirken in der von der Kirche nachgeahmten Einigung besteht.³⁵ Güte und Wahrheit können nicht für sich gesondert bestehen bleiben, wie noch zu zeigen sein wird.³⁶

Maximus legt in der *Mystagogia* genauerhin dar, dass die zwei ersten Seelenvermögen des Menschen, das betrachtende und das tätige, hier *νοῦς* und *λόγος* genannt, sich als die ersten Tätigkeiten der Weisheit und der Klugheit bzw. der Betrachtung (*θεωρία*) und der Praxis (*πράξις*) vollziehen.³⁷ Als Ziel haben sie

32 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,6 (150,9–14).

33 Maximus hat die Wichtigkeit von Einheit, Güte und Wahrheit als Aspekte Gottes bei Dionysius bemerkt. Vgl. die folgende Zusammenstellung einiger Scholien des Maximus zur Schrift über die göttlichen Namen: Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 216,42–44: ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἐνόησις τὸ ὑπὲρ πάσαν ἀπλότητα ἐν τοῖς οὖσι τῆς θείας φύσεως ἀμερές τε καὶ ἀπλοῦν σημαίνει. 240,1: τὸ δὲ ἀπὸ πάντων δηλοῦσθαι τὴν θεϊαν ἀγαθότητα τὸ πάντα ἐξ αὐτῆς παρῆχθαι πρὸς ὑπαρξιν δηλοῖ. 265,8–17; 304,49–51; 312,16–27; 321,15–27 (Das Gute ist auch der eine Ursprung); 349,18f.; 353,12; 373,45–52 (Gott ist Ursprung aller Selbigkeit mit sich selbst); 376,54–377,4; 392,42–50 (Gott als die eine Ursache, der alle zugewendet sind und in der sie bestehen); 412,42–44 (Gott ist übereins und Schöpfer aller Zahl); 412,49–53 (Die transzendente Negation der Einheit und der Dreiheit Gottes ist nicht als Aufhebung des Bekenntnisses zu verstehen).

34 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 338. Blowers nennt neben Güte und Wahrheit auch die Schönheit „divine transcendentals“, obwohl der Terminus *καλὸν* für Blowers den engen Bezug von Güte und Schönheit meint und, wie aus den weiteren Ausführungen von Blowers zu entnehmen ist, damit eigentlich die Einheit von Güte und Wahrheit gemeint ist: Blowers, *Maximus the Confessor*, 114.

35 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 14,199–206. Vgl. Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 134–136.

36 Vgl. Maximus Confessor, *Mystagogia*, 15,211–225: Die Kirche wie der Kosmos ist ein einziger Bau, der in sich die Differenz von Chor und Schiff beschliesst, aber durch den Bezug zu seiner eigenen Einheit diese seine Teile von ihrer eigenen Gesondertheit erlöst und als gewissermassen selbig erweist.

37 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 20,293–295: Καὶ πάλιν, τῆς μὲν νοεράς εἶναι τὸ τε θεωρητικόν, καὶ τὸ πρακτικόν καὶ τὸ μὲν θεωρητικὸν καλεῖσθαι νοῦν ἔλεγε· τὸ δὲ πρακτικόν, λόγον.

die Wahrheit und die Güte, welche beide Gott offenbaren.³⁸ Der Mensch ist in seiner natürlichen Anlage und Tätigkeit gewissermassen zweigeteilt und offenbart so verschiedene „Eigenschaften“ oder Aspekte Gottes, die aber ihren Bezug auf Gott nur offenbaren, wenn sie als Einheit betrachtet und vollzogen werden, da Gott selbst eine Einheit ist.³⁹ Maximus bezieht die Wahrheit auf das eine Wesen Gottes, das mit sich selbst völlig übereinstimmt, unveränderlich ist und keinen Abstand in sich selbst aufweist, der Raum für Unwahrheit liesse.⁴⁰ Die Güte bezieht Maximus auf die Tätigkeit, durch die Gott die aus ihm Seien den bewahrt, für sie sorgt und ihnen Sein, Bestand und Bewegung verleiht.⁴¹ Das Paar von Güte und Wahrheit, das Maximus mit weiteren Paaren verbindet, weist auf Gott selbst, und der Mensch ist aufgerufen, Gottes Wesen und seine Tätigkeiten durch seine freien Tätigkeiten, festes Stehen im Guten und unveränderliche freie Entscheidung nachzuahmen.⁴² Des Menschen Erkenntnis kommt erst in Gott zur Ruhe, der in sich aufgrund seiner Einheit keine

38 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 21,318–22,328: Καί σαφέστερον περὶ τούτων εἰπεῖν, τῆς ψυχῆς τὸ μὲν ἔλεγε εἶναι θεωρητικόν, καθὼς εἴρηται, τὸ δὲ πρακτικόν· καὶ τὸ μὲν θεωρητικόν ἐκάλει νοῦν, τὸ δὲ πρακτικόν, λόγον, ὡς πρῶτας δηλαδὴ δυνάμεις τῆς ψυχῆς· καὶ πάλιν τὸν νοῦν, σοφίαν, τὸν δὲ λόγον, φρόνησιν, ὡς πρῶτας ἐνεργείας. Διεξοδικῶς δὲ πάλιν τὴν ψυχὴν ἔφασκεν εἶναι, κατὰ μὲν τὸ νοερόν, τὸν νοῦν, τὴν σοφίαν, τὴν θεωρίαν, τὴν γνῶσιν, τὴν ἄληστον γνῶσιν, τούτων δὲ τέλος εἶναι τὴν ἀλήθειαν· κατὰ δὲ τὸ λογικόν, τὸν λόγον, τὴν φρόνησιν, τὴν πράξιν, τὴν ἀρετὴν, τὴν πίστιν, τούτων δὲ τέλος εἶναι τὸ ἀγαθόν. Vgl. auch Blowers, *Maximus the Confessor*, 182.

39 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 21,309–317: δι' ἧς [ζωῆς] ὁ μὲν νοῦς, ὃν καὶ σοφίαν ἔφαμεν καλεῖσθαι, τῇ θεωρητικῇ ἔξει κατ' ἀπόρητον σιγὴν τε καὶ γνῶσιν ἐξαπλούμενος πρὸς τὴν ἀλήθειαν δι' ἀλήστου τε καὶ ἀκαταλήκτου γνώσεως ἄγεται, ὁ δὲ λόγος, ὃν ἐκαλέσαμεν φρόνησιν, τῇ πρακτικῇ ἔξει σωματικῶς κατ' ἀρετὴν εἰς τὸ ἀγαθὸν διὰ πίστεως καταλήγει· ἐξ ὧν ἀμφοτέρων ἡ ἀληθὴς τῶν τε θείων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη συνέστηκε πραγμάτων, ἡ ὄντως ἄπταιστος γνῶσις καὶ πάσης τῆς κατὰ Χριστιανούς θειοτάτης φιλοσοφίας πέρας.

40 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 22,328–331: ἀλλὰ τὴν μὲν ἀλήθειαν, ὅταν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ θεῖον σημαίνεσθαι δοκῇ· ἀπλοῦν γάρ, καὶ μόνον, καὶ ἕν, καὶ ταυτόν, καὶ ἀμερές, καὶ ἄτρεπτον, καὶ ἀπαθὲς πρᾶγμα ἡ ἀλήθεια καὶ ἀάλητον, καὶ παντελῶς ἀδιάστατον·

41 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 22,332–336: τὸ δὲ ἀγαθόν, ὅταν ἐκ τῆς ἐνεργείας. Εὐεργετικὸν γάρ τὸ ἀγαθόν, καὶ προνοητικὸν τῶν ἐξ αὐτοῦ πάντων, καὶ φρουρητικόν, ἀπὸ τοῦ „ἄγαν εἶναι,“ ἢ „πεθεῖσθαι“ ἢ „θέειν,“ κατὰ τὴν τῶν ἐτυμολογούντων δόξαν, πᾶσι τοῖς οὐσι τοῦ εἶναι καὶ διαμένειν καὶ κινεῖσθαι χαριστικόν. Maximus verbindet hier zwar die Unterscheidung von Wahrheit und Güte mit der Unterscheidung von Energie und Wesen, dies muss aber nicht heissen, dass wir hier die neopalamitische Realdistinktion im Hintergrund sehen müssen. Vielmehr versteht Maximus diese Distinktion im Kontext der drei Aspekte von οὐσία, δυνάμεις, ἐνεργεία, wie sich in 24,370–25,381 zeigt.

42 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 22,337–23,346: Τὰς οὖν περὶ τὴν ψυχὴν νοουμένας πέντε συζυγίας περὶ τὴν μίαν τὴν τοῦ Θεοῦ σημαντικὴν συζυγίαν ἔλεγε καταγίγνεσθαι. Συζυγίαν δὲ φημι νῦν τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον, τὴν σοφίαν καὶ τὴν φρόνησιν, τὴν θεωρίαν καὶ τὴν πράξιν, τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἀρετὴν, τὴν ἄληστον γνῶσιν καὶ τὴν πίστιν. Τὴν δὲ τοῦ θείου σημαντικὴν, τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν ἀγαθόν· αἷς κατὰ πρόοδον ἡ ψυχὴ κινουμένη, τῷ Θεῷ τῶν ὄλων ἐνοῦται, μιμουμένη

Abständigkeit von sich selbst besitzt, und also vollkommener Selbstvollzug ist.⁴³ Auch die Praxis des Menschen findet erst in Gott ihr Ziel.⁴⁴ Durch die Vereinigung mit der Einheit Gottes erfährt der Mensch die vereinigende Kraft der Vergöttlichung.⁴⁵

Gemäss der Mystagogia ist es gerechtfertigt, die Kohärenz der Theologie des Maximus anhand dieser drei transzendentalen Eigenschaften allen Seins (Einheit, Güte und Wahrheit) zu analysieren und die Architektur des maximianischen Denkens in der Struktur der vorliegenden Arbeit mit den Termini des Maximus selbst abzubilden.⁴⁶ Durch die Analyse der eigenen Terminologie des Maximus ergeben sich Bezüge, die sonst im Dunkeln bleiben würden. Wir können das in der Mystagogia grundlegende terminologische Schema zu den philosophischen Kategorien in Beziehung setzen und untersuchen, wieweit Maximus zunächst in den Ambigua ad Iohannem seiner eigenen Systematik aus der Mystagogie treu bleibt und inwiefern er diese in Trinitätslehre, Anthropologie und später in den christologischen Schriften fruchtbar macht. Anhand einer Analyse und Fokussierung auf diese Eigenschaften des Seins kommt das Zusammenspiel der Gebiete innerhalb der Theologie des Maximus besonders zum Vorschein. Damit zutiefst verbunden ist die theologische Methode der triplex via.

Wie versteht Dionysius die triplex via?⁴⁷ Dionysius unterscheidet zwischen Gott als über dem Sein Stehendem und Gott als Ursache aller Dinge. Aus dieser

αὐτοῦ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας τὸ ἄτρεπτον καὶ εὐεργετικόν, διὰ τῆς ἐν τῷ καλῷ παγίας καὶ ἀμεταθέτου κατὰ τὴν προαίρεσιν ἕξεως.

43 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 25,382–389: Θεὸς γὰρ ἡ ἀλήθεια περὶ ὃν ἀκαταλήκτως τε καὶ ἀλήστως κινούμενος ὁ νοῦς, λήγειν οὐκ ἔχει ποτὲ τῆς κινήσεως, μὴ εὐρίσκων πέρας ἔνθα μὴ ἔστι διάστημα. Τὸ γὰρ θαυμαστὸν μέγεθος τῆς θείας ἀπειρίας ἄποσόν τί ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ παντελῶς ἀδιάστατον, καὶ τὴν οἰانوῦν πρὸς τὸ γνωσθῆναι, ὃ τί ποτὲ ἐστι κατ' οὐσίαν, φθάνουσιν αὐτὸν οὐκ ἔχον κατὰληψιν. Τὸ δὲ μὴ ἔχον διάστημα ἢ κατὰληψιν καθ' ὅτι οὐκ ἔστι τι περὶ αὐτόν.

44 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 25,390–26,408.

45 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 27,420–436; vgl. auch 28,437–31,506.

46 Corsini zählt bei Dionysius das Eine und das Gute als wichtigste Namen Gottes auf und meint, abgesehen von diesen sei es schwierig festzulegen, welche Namen die wichtigsten seien. Dionysius nennt Gott noch die *intelligible* Triade, welche zusätzlich die Wahrheit einschliesst. Vgl. Corsini, *Il trattato De Divinis Nominibus*, 135.

47 Gersh verweist auf Corsini, der zeigt, dass Dionysius die neuplatonische Methode der Negation und Affirmation sowohl aufgenommen wie auch verändert hat, indem er Negation und Affirmation, im Gegensatz zu Proklos aber nicht im Gegensatz z. B. zu Plotin, auf den einen Gott bezog und nicht, wie im Parmenides des Platon, Negation auf das erste Prinzip des überseienden Einen und Affirmation auf das dem ersten Prinzip nachfolgende Prinzip des am Sein teilnehmenden Einen. Siehe Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 155 f.; Corsini, *Il trattato De Divinis Nominibus*, 77–111. Maximus versteht Affirmation und Negation nicht als per se Gegensätze: Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in*

Unterscheidung ergibt sich der dreifache Methodenschritt der negativen Theologie.⁴⁸ Die Bezeichnung Gottes als αὐτοδύναμις ist gemäss Dionysius einerseits von Gott *positiv* auszusagen, aber andererseits wieder von Gott zu *verneinen*, da Gott auch diese αὐτοδύναμις als höheres Seinssprinzip transzendiert. Dionysius antwortet auf die Anfrage, wie er denn zuweilen Gott selbst als αὐτοδύναμις, ein andermal als Schöpfer der αὐτοδύναμις bezeichnen könne, dass diese Aussagen keine Gegensätze darstellen. Gott als Ursache aller Seienden sei einerseits besonders angemessen von den höchsten Seienden aus benannt, andererseits transzendiere Gott als Überseiender auch die ersten Seienden auf überseiende Weise.⁴⁹ Die theologische Methode der negativen Theologie besteht bei Dionysius nicht in der Entgegensetzung der zwei Schritte der Affirmation und der Negation, sondern verbindet in einem dritten Schritt Affirmation und Negation, um gleichzeitig die Ursächlichkeit und die Transzendenz Gottes auszudrücken.⁵⁰ Das Zusammenhalten und die Negation der Geteiltheit von Affirma-

librum De divinis nominibus, 333,17–22. Gott ist jenseits von Ruhe und Bewegung (Negation und Affirmation): Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 333,23–29. Wenn etwas von ihm negiert wird, dann nicht in dem Sinn, dass er das Negierte einfach nicht besitzt, sondern die Verneinung drückt die Eminenz Gottes aus. Auch dies übernimmt Maximus von Dionysius: Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 341,38–40: διὰ γὰρ τῶν τὰς στερήσεις δηλουσῶν ἀποφάσεων ἢ περὶ θεοῦ ὑπεροχῇ δηλοῦται, ὅπερ ἐν ἐτέρῳ δύναιμι ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως εἴρηκεν.

- 48 Auf den Namen δύναιμι bezogen bedeutet dies, dass Gott einerseits alle Kraft zuerst in sich selbst besitzt und dies auf transzendierende Weise, Ursache jeder Kraft ist und alle Dinge gemäss einer unbeweglichen und unbegrenzten Kraft aus sich herausführt und Ursache des Kraftseins der gesamten oder jeder einzelnen Kraft ist. Gott ist unendlich-mächtig nicht nur aufgrund dessen, dass er jede Kraft aus sich herausgehen lässt, sondern auch aufgrund dessen, dass er über jede Kraft und die Kraft-selbst hinaus existiert. Siehe Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, 2 (201,1–6): Λέγωμεν τοίνυν, ὅτι δύναιμι ἔστιν ὁ θεὸς ὡς πᾶσαν δύναιμι ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος καὶ πάντα κατὰ δύναιμι ἀκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναιμι ἢ τὴν ὅλην ἢ τὴν καθ' ἕκαστον αἴτιος ὢν καὶ ὡς ἀπειροδύναμος οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναιμι παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναιμι εἶναι.
- 49 Siehe Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, XI,6 (221,13–222,2): Ἄλλ' ἐπειδὴ καὶ ἄλλοτέ μου δι' ἐπιστολῆς ἐπύθου, τί ποτε ἄρα φημί τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωὴν, τὴν αὐτοσοφίαν, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἔφης ἀπορῆσαι, πῶς τὸν θεὸν ποτὲ μὲν αὐτοζωὴν φημι, ποτὲ δὲ τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην, ἀναγκαῖον ὦσθην, ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε, καὶ ταύτης σε τῆς ἐφ' ἡμῖν ἀπορίας ἀπολῦσαι. Καὶ πρῶτον μὲν, ἵνα τὰ μυριόλεκτα καὶ νῦν ἀναλάβωμεν, οὐκ ἔστιν ἐναντίον αὐτοδύναιμι ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρῶτως ὄντων ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων λέγεται, τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντων καὶ τὰ πρῶτως ὄντα ὑπερῶν ὑπερουσίως.
- 50 Vgl. Corsini, *Il trattato De Divinis Nominibus*, 104: „Nella riunificazione di questi due aspetti, anonimia e polionimia, conoscibilità e inconoscibilità di Dio, in cui si riassumono app-

tion und Negation kann mit gutem Recht als ein dritter Schritt in der theologischen Methode der negativen Theologie bezeichnet werden.⁵¹ Damit befindet sich Dionysius auf gut neuplatonischem Grund. Schon bei Plotin sind Affirmation und Negation notwendige Teile der Argumentation über das Eine.⁵² Maximus übernimmt die Methode des Dreischritts von Ursächlichkeit (αἰτία), Wegnahme-Abstraktion (ἀφαίρεσις, ὑπεροχή) und Transzendenz (ἐπέκεινα πάντων) von Dionysius.⁵³

In der Einführung zur Mystagogia beschreibt Maximus sehr deutlich, wie er die triplex via⁵⁴ versteht: Eine Setzung Gottes als des Überseienden bedeutet eine Wegnahme der Seienden. Eine Setzung der Seienden bedeutet wiederum eine Wegnahme Gottes als des Überseienden. So kann man von Gott gleichzeitig das Sein wie auch das Nichtsein aussagen, weil er als Ursache das Sein ist und das Nichtsein als alles Seiende Transzendierender. Diese Bezeichnungen des Seins und Nichtseins sind für Maximus keine Wesensaussagen über

unto le conclusioni delle due prime ipotesi del Parmenide, consiste tutta la struttura del *De divinis nominibus*.“

- 51 Zum integralen Zusammenhang der drei Methodenschritte bei Dionysius vgl. Roques, „De l'implication des méthodes théologiques“.
- 52 Nach der Darstellung des Dreischritts der Methode Plotins (transzendierende Negation, Analogie und allumfassende Negation) betont Halfwassen, dass alle Schritte für die negative Theologie notwendig sind: Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 139: „Jene analogen Quasi-Prädikationen, die Plotin dem Einen in der zweiten Gedankenreihe zuspricht, erweisen sich damit als ein *Durchgangsstadium* seiner Argumentation, das die negative Theologie weder durchbricht noch einschränkt. Aber dieses Durchgangsstadium erweist sich gerade in seiner Vorläufigkeit und Uneigentlichkeit als aufschlussreich und unentbehrlich, um die reine Transzendenz selber als absolute Freiheit einzusehen.“
- 53 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, VII,3 (197,17–198,3): Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρὴ, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδὲ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἀγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραίρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θεῶν αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῶ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτία. Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων. Dieser rezipiert die Methode wahrscheinlich von Proklos. Siehe Beierwaltes, *Proklos*, 340 f.
- 54 De Andia meint dagegen, dass Maximus nur Negation und Affirmation, aber nicht die zweite Art der Negation, die „Negation gemäss der Transzendenz“ (ἀφαίρεσις καὶ ὑπεροχήν) von Dionysius übernimmt. Siehe Andia, „Transfiguration et théologie négative“, 326. Diese Ansicht scheint sie später zurückgenommen zu haben. Vgl. Andia, „Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor“, 190. Auch Karayiannis scheint nur die zweifache Operation von Affirmation und Negation zu kennen und bezieht sie auf die Essenz-Energie Distinktion und zementiert somit die Reduktion auf zwei: Die Essenz ist unerkennbar und somit apophatisch, die Energien erkennbar und somit kataphatisch. Siehe Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 406.

Gott. Gott übersteigt sogar in einem dritten Schritt Affirmation und Negation, weil beide ihn nicht erreichen können, da er einfach und unerkennbar ist.⁵⁵ In diesem Abschnitt finden wir die *via causalitatis*, *negationis* und *eminentiae* expliziert. Gott ist auf eine Weise das Sein der Seienden und den Seienden immanent. Seinem Sein ist jedoch nichts gleichgeordnet und darum ist Gottes Sein nicht dasselbe Sein wie das der Geschöpfe. Dieses Übersein ist so ein Nicht-geschaffen-sein im Gegensatz zum Sein der Seienden. Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird mit der ersten Negation ausgedrückt. Gleichzeitig steht Gott über dieser Differenz von Sein und Nichtsein, weil er transzendent ist und durch keine von beiden Bezeichnungen, Sein und Nichtsein, Affirmation und Negation, erfasst werden kann. Die Welt ist Gott ähnlich und gleichzeitig völlig von ihm unterschieden, wobei beide Aspekte zusammen erst auf Gott als Schöpfer verweisen. Wir werden in Kap. 7.1 diesen Text übersetzen und genauer analysieren.

Ähnlich wie in der *Mystagogia*, nur kürzer, drückt sich Maximus in Amb. 34 aus. Negation und Affirmation sind Gegensätze, wenn sie für sich betrachtet werden. Sie werden aber harmonisch vereint, wenn sie auf Gott angewendet werden bzw. „um Gott herum“ (περὶ τὸν Θεόν), da Gott in seinem Wesen nicht erkannt werden kann.⁵⁶ Amb. 34 klingt wörtlich an die mystische Theologie des Dionysius an, wo dieser meint, dass Affirmation und Negation in Bezug auf Gott keine Gegensätzlichkeiten bilden, sondern Gott als überseiende Ursache durch ein Zusammenspiel von Affirmation und Negation angezielt wird, und Gott als ein die Privationen Transzendierender auch noch Affirmation und Negation übersteigt.⁵⁷ Maximus kommentiert diese Methode in seinen

55 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 9,103–10,126. Vgl. auch Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 328,14–22: Gott ist Ursache und über allen, deshalb gilt die Affirmation wie auch die Negation. Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 316,24–27: Über Gott kann nicht gesagt werden, dass er war, noch dass er ist, noch dass er sein wird; diese Dinge werden aber *auch* über ihn gesagt, weil er in jeder Hinsicht auf überwesentliche Weise existiert.

56 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 34, 66,12–22 (1288C): Ἐναντίως οὖν ταῖς καταφάσεις κειμένων τῶν ἀποφάσεων, ἐναλλάξ ἀλλήλαις περὶ Θεὸν φιλικῶς συμπλέκονται καὶ ἀλλήλων ἀντιπαράλαμβάνονται· οἷον αἱ μὲν ἀποφάσεις τὸ μὴ τι εἶναι, ἀλλὰ τί μὴ εἶναι σημαίνουσαι τὸ θεῖον, περὶ τὸ τί εἶναι τὸ τοῦτο μὴ ὄν, ἐνοῦνται ταῖς καταφάσεσιν, αἱ δὲ καταφάσεις τὸ μόνον ὅτι ἐστὶ, τί ποτε δὲ τοῦτό ἐστι μὴ δηλοῦσαι, περὶ τὸ τί μὴ εἶναι τὸ τοῦτο ὄν ἐνοῦνται ταῖς ἀποφάσεσιν, πρὸς μὲν ἀλλήλας δεικνύουσαι τὴν ἐξ ἀντιθέσεως ἐναντιότητα, περὶ δὲ τὸν Θεὸν τῷ εἰς ἄλληλα τῶν ἄκρων κατὰ περιπτώσιν τρόπῳ τὴν οἰκειότητα.

57 Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1,2 (143,3–7): Δέον ἐπ’ αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθεῖν καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὥς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὥς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἶσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφά-

Scholien zu *De divinis nominibus*.⁵⁸ Der Mensch „erkennt“ Gott sowohl durch Unwissen, weil Gottes Wesen ja unerkennbar ist, wie auch durch Erkenntnis der Seienden, weil Gott der Schöpfer aller Dinge und aus ihnen als Ursache erkennbar ist.⁵⁹ Der dritte Schritt der Eminenz ist auch nicht einfach eine Verneinung der Negation, weil dies wiederum eine Affirmation ergeben würde, sondern übersteigt Affirmation und Negation und setzt diese voraus.⁶⁰ Aus der Einheit Gottes ergibt sich „die Zusammenstellung von sich gegensätzlich oder verschieden zueinander verhaltenden Dingen.“⁶¹

Wir sehen hier, wie sich Gottes Einheit und die Annäherung an ihn durch die *triplex via* gegenseitig bedingen. Bei Dionysius, und vor ihm schon bei Plotin,⁶² existieren in Gott die Gegensätze auf einheitliche Weise, weil Gott das Eine schlechthin ist und in ihm alles auf transzendente Weise eins ist.⁶³ Die Einheit Gottes bzw. die Bezeichnung Gottes als „das Eine“ ist für Dionysius Gottes wichtigster Name, weil Gott dadurch bestmöglich ausgesagt ist.⁶⁴ Am Anfang wie auch am Ende seiner Schrift über die göttlichen Namen nennt Dionysius die Einheit Gottes als die zentrale Eigenschaft,⁶⁵ durch die Gott die menschli-

σεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν. Vgl. dazu auch Semmelroth, „Gottes überwesentliche Einheit“, 222 f.

58 Siehe Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 348,17–19: περὶ τοῦ, ὅτι τὰ κατὰ στέρησιν λεγόμενα ἐπὶ θεοῦ καὶ τὰ ἐναντία ὑπεροχικῶς νοοῦνται.

59 Siehe Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 352,24–30.

60 Siehe Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 361,47 f.: ἀπόφασις κατὰ ἀποφάσεως τιθεμένη κατάφασιν ποιεῖ.

61 Siehe Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 373,48–49: ἡ τῶν ἐναντίως ἡγουν ἑτεροίως ἐχόντων πρὸς ἀλλήλα σύνταξις. Siehe den ganzen Abschnitt 373,45–52.

62 Siehe Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 77–79.

63 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, XII,2–3 (227,16–228,11): καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει πῇ τοῦ ἐνὸς τοῦ ἐν τῷ κατὰ πάντα ἐνικῶ πάντα καὶ ὅλα πάντα καὶ τὰ ἀντικείμενα καὶ ἐνιαίως προσυνειληφότος. Καὶ ἄνευ μὲν τοῦ ἐνὸς οὐκ ἔσται πλῆθος, ἄνευ δὲ πλῆθους ἔσται τὸ ἐν ὡς καὶ μονὰς πρὸ παντὸς ἀριθμοῦ πεπληθυσμένον. Καὶ εἰ πᾶσι τὰ πάντα ἡνωμένα τις ὑπόθοιτο, τὰ πάντα ἔσται τῷ ὅλῳ ἓν. Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι κατὰ τὸ ἐνὸς ἐκάστου προεπινοούμενον εἶδος ἡνωσθαι λέγεται τὰ ἡνωμένα, καὶ πάντων ἔστι τὸ ἐν στοιχειωτικόν. Καὶ εἰ ἀνέλῃς τὸ ἐν, οὔτε ὁλότης οὔτε μόριον οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων ἔσται. Πάντα γὰρ ἐν ἐαυτῷ τὸ ἐν ἐνοειδῶς προειληφέ τε καὶ περιειληφεν. Ταύτη γοῦν ἡ θεολογία τὴν ὅλην θεαρχίαν ὡς πάντων αἰτίαν ὑμνεῖ τῇ τοῦ ἐνὸς ἐπωνυμίᾳ, καὶ „εἰς θεὸς ὁ πατήρ“ καὶ „εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς“ καὶ „ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα“ διὰ τὴν υπερβάλλουσαν τῆς ὅλης θεϊκῆς ἐνότητος ἀμέλειαν, ἐν ᾗ πάντα ἐνικῶς συνήκται καὶ υπερήνωται καὶ πρόσσεστιν ὑπερουσίως.

64 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, XII,1 (226,7 f.): Καὶ γὰρ ἡ θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πάντα καὶ ἅμα πάντα κατηγορεῖ καὶ ὡς τέλειον αὐτὸ καὶ ὡς ἐν ἀνυμνεῖ. Vgl. dazu Semmelroth, „Gottes überwesentliche Einheit“, 211; 215.

65 Siehe Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, I,1 (109,9–14); XII,2–3 (227,16–228,11).

che Erkenntnis und das geschaffene Sein transzendiert. Letztlich verneint der Areopagite auch das Eine selbst von Gott, weil Gott auch unser denkerisches Konzept des Einen übersteigt, während er, als Ursache gleichzeitig allen Seienden die Einheit mitteilt.⁶⁶ Auch bei Dionysius finden wir die Terminologie der Einheit, um das Wechselverhältnis von Gottes Transzendenz und Immanenz gegenüber der Welt auszudrücken.

Die Mitteilung seiner Einheit und die Sammlung der Welt auf das Eine hin trägt Gott im Denken des Dionysius den Namen des Guten und Schönen ein.⁶⁷ Gott als das Gute ist Ausgang und Ziel alles Seienden und Ursache der Selbstbewegung des Menschen zum Guten hin. Mit anderen Worten: Die Namen des Guten und des Schönen bezeichnen Gott in seiner Relation auf die Schöpfung, ihren Hervorgang aus Gott und ihre Rückkehr zu ihm.⁶⁸ Maximus macht die Bezeichnung Gottes als das Gute für seine Widerlegung der Origenisten in den *Ambigua ad Iohannem* fruchtbar. Maximus geht es darum, Gott als das letzte Ziel deutlich zu machen, von dem der Mensch nicht wieder abfallen kann.

Gott ist als Wahrheit transzendenter-immanenter Grund der Erkennbarkeit der Welt, weil im göttlichen Λόγος die λόγοι aller Dinge vereint sind und präexistieren. Aufgrund der Transzendenz Gottes ist dieser auch in seiner Offenbarung bzw. Immanenz verborgen: Wenn Dionysius von Gott als Licht spricht, dann nur in Verbindung mit dem Zusatz des Dunkels, der ausdrücken soll, dass Gott als Licht unzugänglich und unsichtbar ist und die Helligkeit des Lichtes überragt.⁶⁹ Man könnte sagen, dass Gott unter dem Aspekt der Wahrheit betrachtet die Gegensätze von Verborgenheit und Offenbarung übersteigt. Dieser Überstieg der Gegensätze ist die Signatur der Transzendenz Gottes in der Schöpfung und in der Offenbarung in Christus.⁷⁰ Die Transzendentalien und die triplex

66 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, II,11 (136,7–12): Ἀλλὰ καὶ ἐν ὧν καὶ παντὶ μέρει καὶ ὅλῳ καὶ ἐνὶ καὶ πλήθει τοῦ ἐνὸς μεταδιδοῦς ἐν ἔστιν ὡσαύτως ὑπερουσίως οὔτε μέρος ὄν τοῦ πλήθους οὔτε ἐκ μερῶν ὅλον. Καὶ οὕτως οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἐνὸς μετέχει. Πόρρω δὲ τούτων ἐν ἔστιν ὑπὲρ τὸ ἐν, τοῖς οὖσιν ἐν καὶ πλήθος ἀμερές, ἀπλήρωτον ὑπερπλήρες, πᾶν ἐν καὶ πλήθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον.

67 Vgl. Semmelroth, „Gottes überwesentliche Einheit“, 229f. Auch in der neuplatonischen Philosophie, z. B. bei Plotin und Proklos wird das Eine mit dem Guten identifiziert: Proclus, *The Elements of Theology*, 13 (14,24–16,8). Für Plotin siehe Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 94.

68 Vgl. Semmelroth, „Gottes überwesentliche Einheit“, 231–234.

69 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, VII,2 (196,8–12): Τὸ γὰρ ἄνουν καὶ ἀναίσθητον καθ' ὑπεροχὴν, οὐ κατ' ἑλλειψιν ἐπὶ θεοῦ τακτέον ὡσπερ καὶ τὸ ἄλογον ἀνατίθεμεν τῷ ὑπὲρ λόγον καὶ τὴν ἀτέλειαν τῷ ὑπερτελεῖ καὶ προτελείῳ καὶ τὸν ἀναφῇ καὶ ἀόρατον γνόφον τῷ φωτὶ τῷ ἀπροσίτῳ καθ' ὑπεροχὴν τοῦ ὁρατοῦ φωτός.

70 Über die Kategorien der Immanenz und Transzendenz kann eine Verbindung zur λόγοι-

via legen sich in der Gotteslehre des Maximus gegenseitig aus und müssen demnach im Kapitel über die Gotteslehre in der vorliegenden Arbeit in ihrem Zusammenhang betrachtet werden, damit die Kohärenz des maximianischen Denkens hervortritt.

2.2 Einheit, Güte und Wahrheit als Themen der Anthropologie

Aus dem Verständnis der Einheit, Güte und Wahrheit Gottes im Kontext der negativen Theologie ergibt sich die Möglichkeit zu untersuchen, wie Maximus diese Einheit und Güte Gottes auch in der Anthropologie zur Auswirkung kommen lässt. Dabei ist es hilfreich, bei Maximus Gotteslehre und Anthropologie bzw. Gott und Schöpfung grob anhand des Schemas von Abstieg und Aufstieg in Beziehung zu setzen, um die Einheitlichkeit der gesamten Theologie des Maximus in den Blick zu bringen.⁷¹

Die Einheit des Menschen aus Leib und Seele wird im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit mit der Einheit der Trinität in Verbindung gebracht und es wird gezeigt, wie die trinitarische Einheit Maximus' Verständnis der Relation von Leib und Seele inspiriert haben könnte, als Gegenentwurf zur neuplatonischen Dichotomie von sinnlicher und geistiger Welt, die die origenistische Lehre der Präexistenz der Seele vor dem Leib beeinflusst hat. Maximus setzt die Vergöttlichung des Menschen als Vereinigung von guter Praxis und wahrer Kontemplation mit der Einheit Gottes in Beziehung. Er führt den Aufstieg des Menschen zu Gott gegen eine origenistische Kombination von Abstieg und Aufstieg an und entwickelt seine Lehre der Vergöttlichung als eine Vereinigung mit Gott.⁷² Diese Vereinigung mit Gott übersteigt als Glauben die Erkenntnis

Lehre des Maximus hergestellt werden, da die λόγοι ebenfalls die Transzendenz wie die Immanenz ausdrücken können. Vgl. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 138.

71 Gersh sieht ein Merkmal des christlichen Neuplatonismus darin, dass der Hervorgang der Schöpfung bzw. des Menschen als Individuum aus Gott primär unter dem Aspekt des Aufstiegs und nicht primär mithilfe des Schemas von Abstieg und Aufstieg gesehen wird wie im paganen Neuplatonismus, gegen den sich Maximus in seiner Widerlegung des Origenismus ebenfalls wendet. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 218–229; bes. 223. Maximus erkannte wie auch Justinian, dass der Origenismus auf der griechischen, paganen Philosophie beruhte. Siehe Conostas, „Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite“, 6; 12. Zum Origenismus als Gegner des Maximus vgl. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 72–222.

72 Das berühmte Wort des Dionysius vom Erleiden der göttlichen Dinge als höchstem Zustand ist auch für Maximus in Anbetracht der Transzendenz Gottes entscheidend. Im Erleiden, das kein intellektuelles Lernen mehr ist, geht es um die mystische Vereinigung mit Gott und den Glauben an ihn. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 11,9 (134,1–

des Menschen⁷³ und wirkt sich im Einswerden des Menschen mit sich selbst als einer Polarität von Praxis und Kontemplation und einer Spannung von leiblich und geistig aus.⁷⁴ Dieses Einswerden des Menschen schliesst seine Erkenntnis und Praxis nicht aus, sondern stellt deren Vollendung dar. In der Vereinigung von Kontemplation und Praxis im Glauben wird die Transzendenz der Einheit Gottes analog widergespiegelt.⁷⁵

2.3 Einheit, Güte und Wahrheit als Themen der Christologie

Die Christologie koordiniert Maximus mit seiner Gotteslehre und seiner Anthropologie und macht sich dabei intensiv die theologische Methode der triplex via zunutze, die Dionysius so für die Christologie nur gerade ansatzweise fruchtbar gemacht hat. Die Christologie des Maximus folgt den Denk- und Sprachregeln, die Maximus auch für die Trinitätslehre übernommen hat, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen: Statt einer göttlichen Natur in drei Personen existieren zwei Naturen in der einen Person Christi. Die Einheit Christi wird zur Vielheit seiner Naturen in Beziehung gesetzt und nimmt diese gewissermassen in sich auf, indem die Hypostase Christi zusammengesetzte Hypostase ist. Gleichzeitig werden die Naturen Christi gut chaledonisch von-

4): οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα κάκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἔνωσιν καὶ πίστιν. Passivität als Geschaffensein und im Vollendungszustand ist bei Maximus keine Unvollkommenheit. Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 80 f.

73 Gott übersteigt die Kraft und die Tätigkeit des menschlichen Intellekts, wie das sichtbare Licht der Sonne die Tätigkeit der Augen überwältigt: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 10, 254,15–20 (1160C): Ὡς γὰρ ἐνταῦθα τοῦ γενομένου φωτὸς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν νικᾷ ἐνέργειαν ἡ ἀκτὶς ἀχώρητος αὐτοῖς διαμένουσα, οὕτω κάκει Θεὸς πάσαν νοδὸς δύνανται ὑπερβαίνει καὶ ἐνέργειαν, οὐδ' ὅλως ἐν τῷ νοεῖσθαι τῷ νοεῖν πειρωμένῳ τὸν οἰονοῦν τύπον ἀφείς.

74 Vgl. dazu Dionysius, der Gottes Rückführung der Geschöpfe zu Gott als eine vereinigende Kraft beschreibt: Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 1,1 (7,4–8): Ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα.

75 Diesen Komplex von Erkenntnis und Tugend zusammen mit Glaube und Ekstase zeigt schön ein Abschnitt aus Amb. 10: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 234,14–20 (1149B): κἀντεῦθεν διὰ μυστικῆς θεολογίας, ἣν κατ' ἔκστασιν ἄρρητον νοὺς καθαρὸς διὰ προσευχῆς πιστεύεται μόνος, ὡς ἐν γνόφῳ τῇ ἀγνωσίᾳ ἀφθέγκτως Θεῷ συγγενόμενος, καὶ ἑαυτὸν ἔσωθεν κατὰ νοῦν εὐσεβείας δόγμασι καὶ ἔξωθεν, ὡς τὰς πλάκας ὁ Μωϋσῆς, ἀρετῶν χάρισι, δακτύλῳ Θεοῦ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἐγχαράξας. Vgl. dazu auch Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 366–370.

einander unterschieden, so dass Maximus die anthropologische Denkform der Synthese für die Hypostase Christi und die theologische Methode der triplex via für die Klärung des Verhältnisses der Naturen Christi benutzen kann. Kurz dargestellt affirmiert Maximus z. B. in Amb. 5 die menschliche Natur Christi und negiert in einem zweiten Schritt ihren menschlichen *τρόπος*.⁷⁶ Affirmation der menschlichen Natur und Negation ihres natürlichen *τρόπος* zusammen genommen führen zu einem Verständnis des *göttlichen* *τρόπος* der menschlichen Natur Christi als Vereinigung der Gegensätze von natürlich und übernatürlich,⁷⁷ die sich in der Vereinigung von scheinbar entgegengesetzten Dingen äussert.⁷⁸

Die Christologie des Maximus ist in Koordination mit seiner Trinitätslehre und seiner Anthropologie zu sehen. Daraus ergibt sich z. B., dass der Sohn in seiner Identität als Sohn auch als Mensch seine sohnschaftliche Identität vollzieht, indem er Sohn einer Jungfrau wird und dadurch sein Sohnsein gegenüber dem göttlichen Vater auch in seiner menschlichen Existenz durchhält. Einerseits offenbart sich der Sohn in seiner personalen Existenzweise. Andererseits offenbart sich in Christus die Natur Gottes. Die göttliche Natur in Christus und deren Auswirkung in seiner menschlichen Existenz beschreibt Maximus gerne mit den Kategorien der Einheit, Wahrheit und Güte. Maximus entwickelt in der Christologie systematisch den konkreten, freiheitlichen Vollzug der menschlichen Existenz Christi, indem er dessen menschlichen Willen berücksichtigt und die Koordination seines menschlichen Willens mit dem trinitarisch-göttlichen Willen darlegt. Indem der Sohn Mensch wird, vollzieht

76 Zum Begriff des *τρόπος* bei Maximus siehe unten Kap. 10.6

77 Siehe zum Austausch der Eigenschaften der Naturen, wohin diese Vereinigung führt: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 9, 120A5–C6; dass Gott im Fleisch gelitten hat scheint unvernünftig und widersinnig, aber ist gerade dadurch wahr. Siehe dazu Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 341,41–44.

78 Thunberg sieht diesen Vereinigungsaspekt und beschreibt ihn als Perichorese bei Maximus. Die Perichorese ist natürlich ein Aspekt des Einheitsbegriffs bei Maximus. Wir benutzen den Einheitsbegriff, weil so der Zusammenhang zur allgemeinen theologischen Methode des Maximus klarer zum Vorschein kommt bzw. klar wird, dass Maximus sein Konzept der Perichorese im Kontext der dritten Schrittes der harmonischen Vereinigung von Affirmation und Negation entwickelt. Thunberg beschreibt den Begriff der Perichorese als Maximus' theologische Methode, die die Relation von Gott und Mensch beschreibt. Dasselbe leisten m. E. die theologische Methode und die Begriffe der Einheit, Güte und Wahrheit mit dem Vorteil, dass der positiv verstandene ontologische Graben zwischen Gott und Welt eindeutig bewahrt und vermittelt wird. Wenn das (christologische) Konzept der Perichorese wie bei Thunberg als grundlegendstes angesetzt wird, kommt dieser ontologische Graben nicht ausdrücklich zur Geltung. Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 23–36.

er die menschliche Existenz, die auf die Güte und Wahrheit Gottes angelegt ist, auf vollkommene Weise und stellt so in seiner menschlichen Existenz die Güte und Wahrheit Gottes in ihrer Einheit dar. Auf die Person Christi wendet Maximus sein ganzes theologisches Geschick und seine theologische Methode an.⁷⁹ Christus selbst bildet die Verkörperung der paradoxalen Wechselwirkung von Affirmation und Negation⁸⁰ und offenbart so die Macht Gottes.⁸¹ Die Einheit der Naturen in Christus offenbart Gott wie auch die Güte der Mitteilung der göttlichen Güter an die Menschen. Aus der Perspektive der negativen Theologie und der Termini der Einheit, Güte und Wahrheit ergeben sich neue Gesichtspunkte für die monenergetische und die darauffolgende monotheistische Debatte, welche den Kontext für die Schriften des Maximus von 633 an bilden und anhand derer wir die Christologie des Maximus in Zusammenhang mit seiner theologischen Methode darstellen werden.

79 Vgl. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 337.

80 Siehe z. B. Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 33C14 f.: ἵνα καὶ γνῶσθῃ, καὶ μείνῃ παντελῶς ἀκατάληπτος.

81 Vgl. Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 36A3–B1.

Stand der Forschung

Der Einheitsbegriff in der Theologie des Maximus wurde durchaus untersucht, aber nicht ausführlich im Zusammenhang mit seiner theologischen Methode der triplex via und den Begriffen der Güte und der Wahrheit. Die ganze Tragweite des Einheitsbegriffs konnte so bisher nicht wirklich zur Geltung kommen. Die Forschungsliteratur zu diesem Thema bei Maximus kann hier nicht vollständig referiert werden, sondern nur anhand der Koryphäen der Maximusforschung einerseits, und der weniger bekannten, aber dennoch wichtigen Forscher andererseits dargestellt werden.

3.1 H.-U. von Balthasar

Am Beginn der neueren Forschungsgeschichte zu Maximus steht das bis jetzt nicht überholte Werk von Hans Urs von Balthasar,¹ der die mannigfaltigen Einflüsse im Werk des Maximus aufzeigt und deutlich macht, wie Maximus diese in einer tiefgründigen Synthese miteinander verbindet.² Balthasar will in den inneren Zusammenhang, ins „Herz der maximianischen Synthese“ vordringen.³ Balthasar hebt den Vorrang des Dionysius und seiner theologischen Methode im Denken des Maximus hervor.⁴ Für Balthasar ist ausserdem die chalkedonische Christologie als Hintergrund des Verständnisses der Einheit bei Maximus auszumachen.⁵ Die christologische Synthese entspricht gemäss Balthasar dem allgemeinen Gesetz des Seins bei Maximus und wird durch dieses beglaubigt. Andererseits ist die christologische Synthese selbst die ursprüngliche Wurzel dieses Seinsgesetzes.⁶ Dieses Seinsgesetz hat denn auch seine Begründung in Gott selbst bzw. in der ursprünglichsten Beziehung der

1 In erster Auflage 1941 bei Herder erschienen, in zweiter, völlig veränderter Auflage 1961 beim Johannes-Verlag. Wir benutzen den Nachdruck der zweiten Auflage von 1988.

2 Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 47–49.

3 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 12.

4 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 49; 95; „Man muss, um die noch anzuführenden Stellen recht einzuschätzen, sich immer die areopagitische Dialektik von Setzung und Aufhebung, nie aber den Gegensatz zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis vor Augen halten.“

5 Siehe Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 54–57.

6 Siehe Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 59.

Dinge zu Gott: „Erleuchtet von der höchsten theologischen Synthese zwischen Gott und Welt in Christus spürt Maximus dem Aufbaugesetz und den Bedingungen der Möglichkeit dieser Synthese nach und entdeckt dabei den formalen Grundriss alles weltlichen Seins, ja selbst den Grundriss der Beziehung von Absolutem und Relativem überhaupt.“⁷ Balthasar betont die reziproke Erhellung des allgemeinen Seinsgesetzes und der Synthese Christi.⁸ Dieser Einbezug der Christologie in das Gesamt der Theologie wie auch der Einbezug der Gesamtheit der Theologie in die Christologie bewirkt bei Maximus eine gegenseitige Verwebung der theologischen Teildisziplinen und stellt für Balthasar den inneren Zusammenhang seiner Synthese her.⁹

Balthasar hält die christliche Rezeption und Adaption der negativen Theologie bei Dionysius durch Maximus für entscheidend, mit dem Zusatz, dass bei Maximus die Grundstruktur zwischen Gott und Welt mehr analogisch als hierarchisch gedacht wird, weil bei Maximus die dionysischen „zwischen-Gott-Welt-lichen“ Seinspotenzen und der kontinuierliche hierarchische Zusammenhang des Kosmos zugunsten einer Perspektive der Gegenseitigkeit von Transzendenz und Immanenz Gottes in den Hintergrund treten.¹⁰ Die Güte und die Wahrheit sieht Balthasar auch mit dieser analogischen Transzendenz und Immanenz Gottes verbunden, indem Gott als Liebe sich zur Welt hin bewegt bzw. die Welt zu sich hin bewegt als das Angestrebte und Geliebte und sich der Welt offenbart.¹¹ Balthasar analysiert das Seinsgesetz bei Maximus anhand der Kategorien von Transzendenz und Immanenz und leistet so den Brückenschlag zu einer Interpretation des Maximus in modernen philosophischen Begriffen.¹² Er bezeichnet die theologische Denkform des Maximus als das „sich durch alle Reiche bewegende Suchen der ekstatischen Einheit in Gott“, und darum besteht die theologische Methode des Maximus in der „immer fortschreitenden Synthetisierung von Polen, Spannungen, begrenzten Verschiedenheiten“.¹³

Maximus hält wie Dionysius die Transzendenz Gottes hoch. Balthasar meint deshalb, dass für Maximus die Trinität aufgrund ihrer völligen Transzendenz keine seinshaften Spuren in der Schöpfung hinterlässt, trotz aller Synthese und Koordination von philosophischen Erwägungen über Ausgang und Rück-

7 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 62.

8 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 66.

9 Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 66.

10 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 76–79.

11 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 83f.

12 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 84–90.

13 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 89.

kehr der Welt zu Gott mit den theologischen Gedanken von Sünde und Erlösung. Balthasar wundert sich selbst darüber, dass Maximus hier nicht seinen eigenen Prinzipien folge, und erklärt diesen Verzicht auf die Koordination von Trinitätslehre, Anthropologie und Philosophie mit dem Einfluss, den Dionysius' Scheu vor solchen Spekulationen hier auf Maximus ausgeübt habe.¹⁴ Balthasar meint, die Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Maximus nicht wie Sherwood auf die Trinität hin ausziehen zu können.¹⁵ Es soll jedoch im Teil zur Anthropologie gezeigt werden, wie gerade aufgrund der trinitarisch gedachten Einheit Gottes, oder zumindest der Einheit zwischen Vater und Sohn, die Einheit des Menschen als Leib und Seele bei Maximus besser verständlich wird, ohne dass damit die Transzendenz Gottes in Frage gestellt wird.¹⁶

Während Balthasar mit den Kategorien der Transzendenz und Immanenz und deren Wechselwirkung operiert, ist er nicht blind für die Wechselwirkung zwischen den höchsten Eigenschaften allen Seins, die Maximus in seiner Theologie miteinander in Bezug setzt. Dies macht Balthasar z. B. deutlich für die Güte und die Einheit:

Dieser Gott der inneren Fruchtbarkeit ist der Gott nicht nur des platonischen Gutseins, sondern der christlichen Liebe [...] Gerade diese Liebe, die keine Unterschiede macht, alle Mitmenschen gleich liebt, also die unterscheidend christliche Agape [...] ist für Maximus reinste Abspiegelung Gottes [...] So ist auch die Einheit, die die Kirche auf Erden schafft, das erste und höchste Bild Gottes in der Welt, und dies gerade als Einheit der Liebe.¹⁷

14 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 94f.: „In dieser Einheitsschau wäre es an sich nicht verwunderlich oder abwegig, im kataphatischen Aspekt des erscheinenden Gottes Spuren und Bilder der Trinität in den Geschöpfen zu erwarten, auch wenn sie dann wiederum im apophatischen Aspekt zurückgezogen und geleugnet würden. Indes muss Maximus die Enthaltung, die der Areopagite hier übt, eindrücklich geliebt sein; ausser einer traditionellen, aber nur ganz flüchtig angedeuteten Trias in der Seelenstruktur ist von keinen seinshaften Spuren die Rede.“

15 Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 14; 91–100.

16 Es wäre auch zu fragen, ob wir bei Dionysius wirklich gar keine seinshaften Spuren der Trinität in den Geschöpfen finden, wenn sie auch nicht so explizit entfaltet werden wie bei Augustinus. Vielleicht folgt Maximus der negativen Theologie konsequenter als der Areopagite, der mit dem Methodenschritt der Affirmation jedenfalls die philosophische Möglichkeit für eine solche Ähnlichkeitsrelation der trinitarischen Einheit mit der geschöpflichen Einheit des Menschen offenhält.

17 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 97.

Einheit, Güte und Wahrheit sind demnach nicht isoliert zu verstehen, sondern vielleicht sogar analog zur neuplatonischen gegenseitigen Immanenz der Glieder einer Triade¹⁸ und nur in ihrem sich gegenseitig erhellenden Bezug zueinander recht auszulegen.

Die „geheimnisvolle Dialektik der Einheit“ bildet für Balthasar den Schlüssel zum Verständnis der Gott-Welt Beziehung im Denken des Maximus: „Die Polarität von Singulär und Universal ist also *die* Struktur des endlichen Seins, weil es die einzige Weise ist, die göttliche Einfachheit nachzuahmen, ohne sie selbst zu sein.“¹⁹ Und: „Geschöpfliches Sein ist also grundlegend ein dynamischer Bezug zwischen Einheit als Einzelheit und Einheit als Allgemeinheit, geschöpfliches Denken der noetische Ausdruck dieses selben Bezugs als Dynamik zwischen Wesensbegriff und Einzelerkenntnis.“²⁰ Balthasar betont die Wichtigkeit der Polarität der Schöpfung und deren Vermittlung bei Maximus: „Der Gedanke des Gleichgewichts und der Gegenseitigkeit von Universal und Partikulär ist vielleicht der bedeutendste in Maximus' gesamtem Denken.“²¹ Die geschöpfliche *διάστασις* und die Kontingenz *beider* Pole des Seins, Partikulär *und* Universal, klar festzuhalten bewahrt Maximus laut Balthasar davon, den Pol des Universalen wie Hegel zu verabsolutieren.²² So ist für Maximus das Zusammenspiel der Pole nur ein rein analoger Widerhall der übereinen, transzendenten Einheit Gottes, die alle Pole übersteigt:

Beide Pole weisen so, durch ihre gegenseitige Offenheit über sich hinaus, und das gesamte, endlich-geschlossene Weltsein kann ob dieser Offenheit selbst kein geschlossen-selbständiges sein. Darum deutet der ontologische Dynamismus aufs neue über sich hinaus, auf Gott als das transzendente Ende der Kreatur. Die wahre Vereinheitlichung der Welt kann nur von der jenseitigen Einheit herkommen, die alle Formen weltlichen Einsseins, die der Universalität [sic!] wie die der Partikularität übersteigt.²³

Balthasar widmet sich in seinem Maximus-Buch der Darstellung der Synthesen verschiedenster Art im Denken des Maximus. Über Balthasar hinaus ist festzuhalten, dass Maximus auch zwischen der Anthropologie und der Tri-

18 Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 143–151. Zur gegenseitigen Korrelation der Triaden bei Proklos vgl. Beierwaltes, *Proklos*, 24–48.

19 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 153.

20 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 154.

21 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 158.

22 Siehe Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 160–162.

23 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 162.

nitätslehre Bezüge herstellt, die die Einheitlichkeit seiner Theologie ausmachen und dass er seine theologische Methode konsequent in allen Bereichen der Theologie anwendet. Das Eingehen auf die Christologie des Maximus im letzten Teil der vorliegenden Arbeit dient der klareren Darstellung des Verhältnisses von Gott und Welt, das Maximus sich für den Menschen vorstellt, besonders was die Eigenaktivität und den Vollzug der Existenz des Menschen vor Gott betrifft und wie sich darin Güte und Wahrheit des Menschen deutlicher zeigen.²⁴ Auch treibt Maximus in der Christologie die Analogie zwischen Gott und Welt, was den Einheitsbegriff und die theologische Methode betrifft, sozusagen auf die Spitze. Es wird sich auch zeigen, dass Maximus in der Christologie trinitarische Denkformen wie auch in der Trinitätslehre christologische Denkformen sehr ausführlich reziprok miteinander zu koordinieren versucht.²⁵

3.2 P. Sherwood

Was die seinshaften Spuren der Trinität im Menschen anbelangt haben Sherwood und Thunberg grössere Schritte als Balthasar unternommen, um für einen Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und Anthropologie bei Maximus zu argumentieren.²⁶ Sherwood weist gegen Balthasar darauf hin, dass

24 Auch Balthasar besass für diesen Aspekt natürlich eine Sensibilität. Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 286.

25 Balthasar hat ebenfalls gesehen, dass Maximus bei Schwierigkeiten in der Christologie bei der Trinitätslehre Zuflucht sucht. Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 210–213. O'Regan hat Balthasar auch gegen die Kritik von Piret verteidigt, dass Balthasar den trinitarischen Aspekt gegenüber dem christologischen Aspekt bei Maximus unterbetont, weil für Balthasar die Trinitätslehre fundamentale Bedeutung hat. Siehe O'Regan, „Von Balthasar and Thick Retrieval“, 253. Auch O'Regan sieht die Verbindung von Christologie und Trinitätslehre bei Maximus als zentral an. Siehe O'Regan, „Von Balthasar and Thick Retrieval“, 253: „It is, perhaps, a fundamental Maximan lesson that the trinitarian and christological horizons are not immunized from each other.“ Ausserdem will Balthasar gemäss O'Regan den apophatischen Aspekt in der Erkenntnis der Trinität bei Maximus nicht auf Kosten des kataphatischen Aspekts überbetonen. Siehe O'Regan, „Von Balthasar and Thick Retrieval“, 254: „But it is precisely not his intention to suggest that in Maximus there exists an ontological distinction between the orders of theology and the economy on the one hand and the apophatic and the kataphatic on the other. After all, it is one of Balthasar's fundamental points that Maximus realizes the perfect balance between the apophatic and kataphatic. Evidence of breakdown of anything like a rigid distinction between theology and economy is found, Balthasar believes, in Maximus's pointing to Christ as the revelation of the mystery of the Trinity.“

26 Vgl. Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 28–45.

die Erkenntnis der Trinität bei Maximus zwar der Negation zugeordnet wird, dies aber nur für die menschliche Anstrengung gelte und der Mensch dank der Offenbarung in der Tat Zugang zur Trinität erhalten habe.²⁷ Durch die Offenbarung kann der Mensch demnach wirklich „adumbrations“ der Trinität in der geschöpflichen Wirklichkeit entdecken.²⁸ Sherwood bringt denn auch mehrere Belege, die solche Abschattungen bezeugen und sehr instruktiv sind.²⁹ Sherwood kritisiert Balthasars Verständnis einer isoliert von der Offenbarung verstandenen negativen Theologie, die Philosophie und Theologie, trotz aller Beteuerung in die entgegengesetzte Richtung, gegeneinander auszuspielen scheint. Ausserdem setzt sich Sherwood für eine engere Beziehung zwischen Trinitätslehre und Christologie, wie auch zwischen Anthropologie und Theologie ein.³⁰ Balthasar ist diesen Thesen Sherwoods in seinem Vorwort zur 2. Ausgabe seiner Monographie zu Maximus von 1961 nicht gefolgt. Zur Datierung der Schriften des Maximus hat Sherwood ebenfalls Entscheidendes geleistet,³¹ und erst kürzlich konnte eine aktualisierte „Date-list“ aufgrund neuester Erkenntnisse die Datierungen Sherwoods aktualisieren.³²

Sherwood hält die Einheit des Menschen als eine vollständige Spezies für fundamental, findet aber bei Maximus keine wirkliche Begründung dafür:

Now here the fundamental point, which Maximus does not attempt to prove but simply accepts, is that man forms a complete species; so much so that even death does not dissolve it.³³

Maximus begründet also erstaunlicherweise die Einheit des Menschen nicht mit der aristotelischen These des Hylemorphismus.³⁴ Sherwood vertritt die

27 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 33.

28 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 37 f.: „In a passage cited by von Balthasar, Maximus affirms that the Godhead has left no trace, however insignificant, for an understanding of Itself, especially how It is one and three. After what we have just said of the reference of the Trinity to negative theology, this further passage is no surprise. Again there is no question of Revelation. Hence the denial of a trace for comprehension, the disallowance of any idea of the mystery left to any creature, would wrongly be understood as a denial of any traces discoverable when the fact of Revelation is taken into consideration. Maximus' practice is here more instructive than isolated affirmations in the spirit of the negative theology.“

29 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 38–45.

30 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 36 f.; 45.

31 Vgl. Sherwood, *An Annotated Date-List*, 23–62.

32 Die Autoren haben die Datierungen Sherwoods kritisch gesichtet und aufgrund mangelnder eindeutiger Indizien weniger präzise gefasst als Sherwood: Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“.

33 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 52.

34 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 53: „Maximus therefore marks a signal advance in

These, dass Maximus die Einheit des Menschen von der Christologie her erklärt. Allerdings trägt die von Sherwood beigezogene christologische Argumentation nicht wirklich zur Lösung des Problems bei.³⁵

Sherwood betont am Ende seiner Einführung zum *liber asceticus* und zu den vier Centurien über die Liebe, dass neben der Einheit die Güte und die Wahrheit beide zentrale Eigenschaften und Denkkategorien des Maximus sind.³⁶ Sherwood erklärt jedoch nicht, warum er zunächst nur von Einheit und Güte und dann von Güte und Wahrheit ausgeht. Zu erwähnen ist daneben natürlich Sherwoods unschätzbare Beitrag zur Erhellung der Lehre der origenistischen Gegner des Maximus, denen Maximus durch seine *Ambigua ad Iohannem* entgegentritt.³⁷ Besonders interessant ist Sherwoods These, dass die Lehre einer ursprünglichen Henade der Vernunftwesen das Zentralstück der origenistischen Doktrin bildet. Dies weist darauf hin, dass die Einheit der Geschöpfe und die richtig verstandene Einheit im göttlichen und kosmischen Sinn das Grundthema der *Ambigua* darstellen.

3.3 L. Thunberg

Thunberg folgt Sherwood in seiner umfassenden Darstellung zur Anthropologie des Maximus von 1965 was die Abschattungen der Trinität in der Schöpfung betrifft, macht aber gleichzeitig klar, dass Maximus natürlich keine so entwickelte Lehre der trinitarischen Abschattungen hat wie Augustinus.³⁸ Vielmehr ist Maximus' Anthropologie eine Frucht seiner christologischen Reflexionen über die Lehre des Konzils von Chalkedon.³⁹ Thunberg stellt fest, dass diese „adumbrations of the Trinity in creation“ eine Funktion für die göttliche Offenbarung haben wie auch eine wichtige Rolle auf der menschlichen Ebene spie-

Christian metaphysical anthropology. He has really explained the essential unity of the human composite, without however recurring to the Aristotelian hylomorphic definition, which in the then common estimation was still too deeply stained with materialism for Christian use.“

- 35 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 53. Sherwood beruft sich für Maximus darauf, dass Christus im Moment seiner Empfängnis vollkommener Mensch gewesen sein musste und darum simultan aus Leib und Seele bestand. Vgl. auch Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 198f.: Hier verweist Sherwood auf einen möglichen Einfluss von Gregor von Nyssa in der Frage der Einheit von Leib und Seele.
- 36 Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 29; 94; 98.
- 37 Vgl. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 72–102.
- 38 Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 129–132.
- 39 Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 19.

len. Thunberg führt diese Einsicht aber in seinem Hauptwerk, soweit ich sehe, nicht weiter aus als auf den oben angegebenen vier Seiten.⁴⁰ Er spricht dem trinitarischen Aspekt in der Schöpfung jedoch grössere Wichtigkeit zu in seinem späteren Buch zu Maximus, in dem Thunberg betont, dass gerade die Einheit der Theologie des Maximus auch darin besteht, dass die Trinitätslehre nie ein isoliertes Thema im Kontext seiner Theologie ist.⁴¹ Mit Balthasar stellt Thunberg jedoch klar, dass all die geschöpflichen Triaden, die wir im Denken des Maximus finden können, nicht einfach direkte Abpiegelungen der Trinität sind und also nicht eins zu eins auf die Trinität übertragen werden können.⁴² Auch für die „Trias“ von Einheit, Wahrheit und Güte ist demnach keine direkte Übertragung auf die Trinität geboten.⁴³ Bei diesen Triaden geht es vielleicht nicht so sehr primär um die Abpiegelung des trinitarischen Lebens an sich, sondern wahrscheinlich eher um die neuplatonisch gefärbte und dionysisch verstandene gegenseitige Implikation der Triaden als Entfaltungen auseinander, die dann im Kontext der Trinitätslehre eine transzendente Bedeutung annehmen können.⁴⁴ Thunberg betont ebenso mit Balthasar, dass die Trinität als solche nur durch die Offenbarung zugänglich sein kann.⁴⁵ Maximus

40 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 131f.

41 Thunberg, *Man and the Cosmos*, 31.

42 Siehe Thunberg, *Man and the Cosmos*, 34f.

43 Siehe auch Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 412: „They [Divine qualities] are expressions of Him as active in the world, but do not express what He is in himself. Nor are they understood as Trinitarian reflections until man has gained some knowledge of the Trinity at the highest stage of spiritual development. [...] Maximus is thus capable of affirming *both* an ignorance about the qualities of God, and a Trinitarian reflection in creation which encourages the believer.“

44 Maximus sagt mehr oder weniger deutlich, dass die Triade von Güte, Weisheit und Macht der Trinität entspricht. Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 411f. Die Triade von Sein, Weisheit und Leben aus der 13. quaestio an Thalassius deutet die Trinität zwar an, diese Andeutung ist aber nur aufgrund des Glaubens offenkundig. Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 415: „Thal. 13, which is indirectly related to Trinitarian speculations, shows this point clearly. The triad of Being, Wisdom and Life which Maximus mentions there is certainly, as Sherwood says, another adumbration of the Trinity in creation, but he seems not to have noticed *how* this Trinitarian „revelation“ functions. [...] Being as it is analysed in „natural contemplation“ leads in the end to *unity* (the one Logos); Wisdom analysed in the same way leads to *multiplicity* (the many λόγοι), and Life, finally, analysed as movement from multiplicity to unity without annihilation, *combines them* in a perfect triad. Seen in the perspective of faith, this is, however, a true reflection of the mystery of the Holy Trinity, though precisely of such a kind as merely to „encourage“ the mind to seek for knowledge about God as He is in Himself. And it is such a reflection, because the Trinitarian concept itself keeps the aspect of unity and the aspect of multiplicity together in God.“

45 Siehe Thunberg, *Man and the Cosmos*, 36–43.

verneine ja schliesslich, dass man von der Schöpfung direkt auf die Trinität schliessen kann.⁴⁶ Dennoch ist es auch für Thunberg mit Sherwood möglich, Spuren der Trinität im Kosmos zu finden.⁴⁷ Man könnte vielleicht sagen, dass die geschöpflichen Triaden ganz indirekt für Maximus in gewisser Weise mit der Trinität verbunden sind, insofern als die Trinität die Höchstform der Einheit einer Triade darstellt. Die Trinität ist das vollkommene Gleichgewicht zwischen Eins und Drei, das in den geschöpflichen Triaden nur mehr unvollkommen erreicht werden kann, da sie nicht Gott selbst sind. Die Differenz der geschaffenen und der ungeschaffenen Triaden bezeugt so im Gegensatz zur Ähnlichkeit, die man zwischen ihnen auch feststellen kann, den Abgrund zwischen Gott und seiner Schöpfung.⁴⁸

Gerade dieser Abgrund zwischen Gott und Welt könnte also Maximus dazu motiviert haben, keine direkten und strikt analogen Entsprechungen zur göttlichen Trinität in der Welt zu finden, wie dies die westliche Theologie gerne getan hat.⁴⁹ Dazu Thunberg:

However [...] Maximus seems to be rather cautious in elaborating this aspect [of a human *imago Trinitatis*], obviously because his apophatic principles warn against it. These are only imprecise indications in [sic!] an inscrutable mystery.⁵⁰

Maximus nimmt für Thunberg die Mittelposition zwischen Evagrius' These einer Schwäche der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis Gottes, die durch Askese überwunden werden kann, und Dionysius' These einer Unerkennbarkeit der göttlichen Wesenheit *per se* ein. Beide Thesen führen gemäss Thunberg, der hier Lossky folgt, zu einer Form von Immanentismus, die letztlich den Abgrund zwischen Gott und Welt überbrücken will.⁵¹ Uns scheint es jedoch, dass Maximus näher bei der Methode des Dionysius steht als bei Evagrius, was sein Verständnis der Gott-Welt Relation betrifft. Für beide ist die Einheit Gottes zentral, die zwischen den Polen als der Friede vermittelt. Dies kommt in der Christologie des Maximus und in seinem Verständnis des *τρόπος* Christi deutli-

46 Siehe Thunberg, *Man and the Cosmos*, 43f.

47 Vgl. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 44f.

48 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 413. Thunberg folgt hier Balthasar.

49 Z.B. Pino unterscheidet Maximus von Bonaventura, indem er Maximus einen strikten Apophatizismus zuschreibt und bei ihm keine Spuren der Trinität in der Schöpfung findet. Siehe Pino, „Continuity in Patristic and Scholastic Thought“.

50 Thunberg, *Man and the Cosmos*, 47.

51 Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 409f.

cher zum Ausdruck als beim Areopagiten. Über die Wichtigkeit der Einheit als höchste Eigenschaft des Seins sagt Thunberg:

at the very summit of mystical theology, a dialectic between unity and diversity is the final dynamism of Maximus' thought, a fact which at the same time explains why his Trinitarian theology has to be negative theology.⁵²

Thunberg meint ausserdem, dass die trinitarischen Aspekte auch für die inner- und zwischenmenschlichen Beziehungen eine Rolle spielen, entwickelt diese Erkenntnis aber nicht:

But, and this is important, they [indications of a human *imago Trinitatis*] might also serve as a model for inner-human and inter-human relations.⁵³

Diesen Aspekt werden wir in der vorliegenden Arbeit zu entwickeln versuchen. Thunberg betont allgemein gerne den Zusammenhang zwischen Trinitätslehre, Christologie und Kosmologie bei Maximus, die alle eine gewisse Balance zwischen Verschiedenheit und Einheit ausdrücken.⁵⁴ So ist auch für Thunberg der Einheitsbegriff ein zentrales Kohärenzprinzip bei Maximus.

3.4 Schule von M.-J. Le Guillou; M. Doucet und J.-C. Larchet

In einem Bericht über die Forschungslage darf natürlich die Leistung der Schule von Le Guillou, zu der Schönborn, Riou, Garrigues, Heinzer und Piret zählen, nicht fehlen, wie auch die Antwort von Doucet auf gewisse Thesen dieser Schule.⁵⁵ Wir werden im christologischen Teil ausführlich auf diese Forschung

⁵² Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 415.

⁵³ Thunberg, *Man and the Cosmos*, 48.

⁵⁴ Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 414 f.

⁵⁵ Zu Kosmologie und Ekklesiologie vgl. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, 33–200; Zu Sophronius von Jerusalem, einer der Lehrer des Maximus, vgl. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*; Zur Vergöttlichung bei Maximus vgl. Garrigues, *Maxime le Confesseur*, 83–199. Zur Christologie vgl. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 117–207; Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, 59–121. Zu Trinitätslehre und Christologie vgl. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 55–397. Die Arbeiten von Doucet sind auf keinen Fall ausser Acht zu lassen: Doucet, „Vues récentes sur les „métamorphoses““; Doucet, „La volonté humaine du Christ“; Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“; Doucet hat sich ausserdem schon früh mit der Disputation mit Pyrrhus des

eingehen, insbesondere auf die Frage nach dem filialen *τρόπος* Christi. Neben vielen Einzelfragen zeigt sich als eines der Hauptanliegen dieser dominikanischen Schule die Minderung des Einflusses des Platonismus bzw. des Dionysius auf Maximus. Riou möchte z. B. Maximus' Leben in zwei Phasen teilen: Zuerst sei Maximus ein eher neuplatonischer Denker gewesen, der auf die Teleologie der Natur und des Kosmos vertraut hat, Freiheit v. a. als Wahlfreiheit und als Erfüllung der Teleologie der Natur verstanden und die Methode der negativen Theologie für den Aufstieg zu Gott benutzt hat. Dann habe Maximus sich seiner christlichen Wurzeln und seiner Hingabe an das göttliche Wort besonnen, weil sein Vertrauen in die Güte des Kosmos durch die apokalyptisch anmutende Umbruchszeit während den feindlichen Invasionen ins byzantinische Reich zutiefst erschüttert wurde. Maximus habe zu einem personalen Verständnis der Freiheit als Aktualisierungsprinzip der Natur wie auch als Innovationskraft gegenüber der Natur gefunden.⁵⁶ Die Entwicklung des Maximus wird durch Riou anhand des Paares von *λόγος* und *τρόπος* nachgezeichnet: Maximus sei von der essenzialistisch-platonischen Weltsicht zu einer personal-christlichen Theologie gelangt. Dieses Modell der geistigen Entwicklung des Maximus postuliert jedoch eine Opposition zwischen Natur und Person, die so im Werk des Maximus schwer nachzuweisen ist, wie Larchet in seiner grossen Monographie „La divinisation de l'homme selon S. Maxime“ anhand von Doucet gegen Riou und Garrigues zu zeigen versucht hat.⁵⁷ Auch Léthel hat gemeint, Brüche in der Entwicklung des Willens- und Energienbegriffs bei Maximus entdecken zu müssen, wurde aber von Doucet widerlegt.⁵⁸

Heinzer hat sehr viel ausgeglichener über das Verständnis des *τρόπος* Christi geforscht und viele interessante und neue Punkte ins Gespräch gebracht, die wir im christologischen Teil aufnehmen werden. Den Einfluss des Dionysius sieht er auch in den späteren christologischen Schriften, namentlich Op. 4 (ca. 640), für selbstverständlich an.⁵⁹ Heinzer betont auch die Selbstverständlichkeit der Transposition der trinitarischen Terminologie in die Anthropologie

Maximus beschäftigt und diese ediert. Vgl. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*.

- 56 Siehe Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, 73–80. Riou setzt den kontinuierlichen (!) Umbruch zwischen der Verfassung von Amb. 7 und Amb. 42 an. D. h. vor ca. 633/634. Für Datierungen von Maximus' Schriften benutzen wir: Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“.
- 57 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 77–80; 263–273.
- 58 Siehe Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“, 64–78.
- 59 Heinzer spricht von einer areopagitischen Prägung des Maximus. Siehe Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 121.

bei Maximus.⁶⁰ Ebenfalls fügt Heinzer der Entstehungsgeschichte der Transposition von trinitarischer Terminologie in die Anthropologie und Christologie wichtige Aspekte hinzu, die bei Sherwood noch nicht entwickelt wurden.⁶¹

3.5 P. Piret

Piret⁶² versuchte 1983 den terminologischen und inhaltlichen Zusammenhang von Trinitätslehre und Christologie bei Maximus deutlich zu machen⁶³ und nahm dafür die Anregungen von Doucet auf, obwohl Piret gegen Doucet die Wichtigkeit der Hypostase gegenüber der Natur betont.⁶⁴ Piret wendet sich gegen Garrigues, der eine unterschiedliche Interpretation des Verhältnisses von Natur und Person in der Trinitätslehre einerseits und in der Christologie andererseits vertreten hatte.⁶⁵ Piret geht von einer Individualität des Sohnes in seiner Hypostase und von der individuellen konkreten menschlichen Substanz (οὐσία) Christi bei Maximus aus, die sich gegenseitig entsprechen. Die

60 Siehe Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 127 f.

61 Siehe das Kapitel über die Quellen der für die Transposition entscheidenden λόγος-τρόπος Unterscheidung bei den Kappadokiern und den beiden Leontioi aus dem 6. Jahrhundert: Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 29–116. Heinzer stützt, wie später Bausenhardt (dessen Buch sonst aber äusserst hilfreich ist), wohl zu sehr auf das Buch von S. Otto zu Leontius ab. Vgl. Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“.

62 Piret bietet eine ausführliche Zusammenfassung der Forschungsgeschichte zum Verhältnis von Trinitätslehre und Christologie in: Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 23–45. Zu den historischen Aspekten des Themas vgl. Moeller, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme“; Perrone, *La Chiesa di Palestina e le Controversie Christologiche*; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, bes. 450–455. Allgemein zur Verbindung von Trinitätslehre und Christologie vgl. Daley, „One Thing and Another“; Studer, *Trinity and Incarnation*, 1–10; Abramowski, „συνάφεια und ἀσύγχυτος ἔνωσις“; Zu Theodoret von Kyrus und Kyrills von Alexandrien Zeiten war noch keine terminologische Koordination entwickelt. Vgl. Bergjan, *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus*, 205–210. Vgl. auch Madden, „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“, 184f.: „Maximus was probably the first theologian to transfer the trinitarian terminology to christology“. Besonders gilt dies für die Relation λόγος-τρόπος.

63 Vgl. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 50; 105 f. Maximus wird heute dem neuchalkedonischen Lager zugerechnet. Vgl. Hovorun, „Maximus, a Cautious Neo-Chalcedonian“; Zur Verbindung von Neuchalkedonismus und den christologischen Debatten zur Zeit des Maximus vgl. Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung, des Monotheletismus“.

64 Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 42 f.

65 Vgl. Garrigues, „La personne composée du Christ“; Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 28–30.

Individualität der göttlichen Hypostase des Sohnes drückt sich in seiner individuellen menschlichen Natur aus.⁶⁶

Piret wendet sich gegen Prestige, der von einer rein abstrakten bzw. allgemeinen menschlichen Natur Christi ausgeht. Durch eine abstrakte Substanz in Gott sieht Prestige die Einheit Gottes an sich gefährdet, die darin bestehe, dass die eine Substanz Gottes einzig und undifferenziert ist und selbst in jeder der drei Personen ausgedrückt wird. Mit anderen Worten: Homoousie sei Identität der Substanz und nicht Ähnlichkeit der Substanz, die man bei einer abstrakten Substanz annehmen müsste.⁶⁷ Die Aufweichung der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater bzw. die Veränderung der Bedeutung des Begriffs ὁμοούσιος durch die Assimilation der Trinitätslehre an die Christologie durch das doppelte ὁμοούσιος Christi in Chalkedon ist für Prestige problematisch, weil es zur Veränderung des Begriffs οὐσία, zum Formalismus und letztlich zur Auflösung der Einheit Gottes führe. Deshalb weist Prestige auf die Gefahr einer „exaggerated assimilation“ der Trinitätslehre an die Christologie bei den beiden Leontii des 6. Jahrhunderts hin.⁶⁸ Der Begriff der Substanz werde so zum Schlechten hin verändert.⁶⁹ Dies führe dann letztlich zu Tritheismus.⁷⁰ Die Beziehung zwischen Substanz und Person bzw. die Inhärenz der Person in einer Substanz, die durch Leontius von Jerusalem mit dem Begriff ἐνούσιος bezeichnet wird, übersetzt Prestige mit „find their analytical reality“.⁷¹ Prestige kann dem christologischen Gebrauch der Begriffe bei den Leontii nur eine rein logische Bedeutung entnehmen.⁷² Prestige kritisiert die Veränderung der Bedeutung der Substanz von der konkreten, ersten Substanz im aristotelischen Sinn zur zweiten, abstrakten Substanz im aristotelischen Sinn und macht dafür die terminologische Koordination oder reziproke Assimilation der Trinitätslehre an die Christologie verantwortlich. Prestige weist Maximus für seine abstrakte Definition der Substanz und für sein Reden von zwei οὐσίαι in Christus

66 Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 36.

67 Siehe Prestige, *God in Patristic Thought*, 265.

68 Siehe Prestige, *God in Patristic Thought*, 269–272.

69 Siehe Prestige, *God in Patristic Thought*, 272: „In Christology, as in reference to the Trinity, ousia stands no longer for an object but for an analysis.“; Weiter: Prestige, *God in Patristic Thought*, 273: „Consequently, when Trinity and incarnation are compared, and reduced to the formula „three hypostaseis and one ousia“ and „one hypostasis and two ousiai“ respectively, the former definition necessarily comes to mean merely „one analysis of reality in the three Persons,“ instead of „one identical concrete substance in the three Persons.““.

70 Prestige, *God in Patristic Thought*, 273.

71 Prestige, *God in Patristic Thought*, 274.

72 Zu Leontius v. Jerusalem vgl. Prestige, *God in Patristic Thought*, 274 f.

zurecht.⁷³ Wir werden im Anschluss an Piret und Garrigues zu zeigen versuchen, dass der Standpunkt des Maximus um einiges differenzierter ist.

Der Begriff der „Individuation“ der zweiten Person der Trinität ermöglicht es Piret, Trinitätslehre und Christologie bei Maximus kohärenter zu denken, als es Lossky und Meyendorff gelingt, die von einer Realdistinktion (Meyendorff) bzw. einer Spannung (Lossky) von Person und Hypostase ausgehen.⁷⁴ Piret vertritt eine „Ekstase“ der Hypostase des Sohnes in seine göttliche Substanz hinein. In analoger Entsprechung dazu sieht er auch eine Ekstase der Person des Sohnes in seine menschliche Substanz hinein.⁷⁵ Diese Ekstase zwischen Person und Natur führt zu einer „Realidentität“ der Person mit der Natur, die Maximus in der Christologie so ausdrückt, dass die Person Christi seine Naturen *ist*.⁷⁶ Wir werden im christologischen Teil den Begriff der *Selbstrelation* bzw. des *Selbstvollzugs* statt der „Ekstase“ benutzen, um die Realidentität Christi mit seinen Naturen zu beschreiben, weil Ekstase missverständlich mit mystischer Erfahrung verbunden wird, hier aber eine metaphysische Relation angesprochen ist.

In der Trinitätslehre eine Realdistinktion zwischen Person und Natur einzuschieben, die diese Selbigkeit der beiden „Pole“ nicht respektiert, bedeutet gemäss Piret, der fundamentalen Unterscheidung zwischen einheitlicher göttlicher und zusammengesetzter menschlicher Substanz nicht den rechten Ort im Denken des Maximus zuzuweisen.⁷⁷ Mit anderen Worten: Piret hält gegen Lossky die göttlich-trinitarische Einheit hoch, die durch eine Realdistinktion von Natur und Person infrage gestellt würde. Lossky hatte am „westlichen Essentialismus“ kritisiert, dass dieser nur das anonyme Wesen jenseits

73 Prestige beruft sich auf S. 279 dafür auf: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 26, 276A, wo Maximus eigentlich nur die Standpunkte der Philosophen und der Väter zu diesem Thema nebeneinanderstellt.

74 Siehe Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*; Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*; Stellenangaben bei: Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 30–32.

75 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 134.

76 Piret meint wie Doucet, dass Maximus als erster diese Ausdrucksweise in der Christologie benutzt. Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 204; 370. Dabei folgt ihm Larchet, wohingegen Bathrellos darauf verweist, dass schon Leontius von Byzanz diese Formel benutzt hatte. Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 108. Bathrellos bezieht sich auf die Stelle bei Leontius von Byzanz, *Epaporemata*, 316,9–10. Auch Eustathius kennt die Identität Christi mit seinen Naturen. Siehe Eustathius Monachus, *De duabus naturis*, 446,1006–447,1007. Ursprünglich sind wahrscheinlich Kyrill und Athanasius als Anreger dieser Vorstellung zu veranschlagen, weil sie die Identität Christi mit seinem Fleisch gegen eine antiochenische Christologie vertreten haben. Vgl. Gahbauer, *Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, 348–354.

77 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 69; 82; 135.

der konkreten Personen der Trinität anzielen würde und nicht die Personen selbst. Piret kritisiert die Vorstellung, dass das Wesen nicht mit seinen Personen identisch ist oder zumindest die Weise der Existenz der Substanz ist. Er verbindet dies mit der von der dominikanischen Schule entwickelten Vorstellung des filialen τρόπος Christi, der die eine Weise der Existenz der göttlichen wie auch der menschlichen Natur Christi ausmacht.⁷⁸

Piret stellt Maximus den Severianern gegenüber, die nicht von einer Univozität der Begriffe in der Trinitätslehre wie in der Christologie ausgehen und die Zweinaturenlehre von Chalkedon kritisieren.⁷⁹ Nimmt Piret eine Univozität der Begriffe für Maximus an, da Maximus ja auf die Koordination von Trinitätslehre und Christologie erpicht ist? Piret scheint für die Relation der beiden Prinzipien „Hypostase“ und „Substanz“ insofern eine „Synonymie“ in der Trinitätslehre und der Christologie anzunehmen, als beide Begriffe gemäss demselben Gesetz der Selbigkeit in Andersheit verstanden werden können und insofern zugleich eine einigende und differenzierende Funktion erfüllen.⁸⁰ Indem die Begriffe je nach Kontext entweder die Selbigkeit oder die Andersheit ausdrücken, sind sie nicht reduzierbare Prinzipien.⁸¹ In eine logische Regel gefasst: „Le singulier d'un principe implique le pluriel de l'autre principe.“⁸² Piret recurriert für die Synonymie oder Kompatibilität der Terminologien auf die „ontologische“ Selbigkeit der Hypostase des Sohnes in der Trinitätslehre wie auch in der Christologie, die es erlaubt, „de réfléchir la théologie trinitaire dans la terminologie jusqu' alors réservée à la christologie, – celle de l'union et de la différence.“⁸³ In der Denkform der gemäss dem Chalkedonense verstandenden Einheit (Einheit von Einheit und Differenz), die in den Termini von Substanz und Person angezielt wird, sieht Piret die Synonymie der trinitarischen wie der christologischen Termini begründet: „L'union et la différence sont le principe qui commande la reconnaissance commune de Dieu et du Christ.“⁸⁴ Mit anderen Worten: die beiden Gebiete der Theologie folgen gemäss Piret einem „allgemeinen“, wohl univok verstandenen Begriff der Einheit als Einheit in Differenz: „Maxime place la théologie trinitaire et la christologie sous le principe général de l'union et de la différence.“⁸⁵ Dasselbe logisch-univoke Gesetz von

78 Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 40 f.

79 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 105–107.

80 Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 124 f. Für diese Gesetzmässigkeit und Funktionen der Begriffe verweist Piret auf Leontius von Byzanz.

81 Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 126.

82 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 126.

83 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 131.

84 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 131.

85 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 131.

Einheit und Differenz verbindet Gott und Welt, könnte man, Pirets Ausführungen auf die Spitze treibend, sagen. Die Selbigkeit des Sohnes Gottes mit seiner menschlichen Natur und die Selbigkeit mit seiner göttlichen Natur versteht Piret so als zwei univoke Relationen der „Ekstase“ der Person in die jeweilige Natur hinein.⁸⁶

Der Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Substanz liegt für Piret in der Zusammengesetztheit der menschlichen Substanz (Leib und Seele) einerseits und der Einfachheit der göttlichen Substanz andererseits.⁸⁷ Dies ist ein wichtiger Punkt, aber er wird Maximus insofern noch nicht gerecht, als jedwede geschaffene Substanz auch für sich als zu Gott analoge Einheit genommen werden kann. Natürlich will Piret auf keinen Fall den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf auflösen, aber indem er die theologische Methode des Maximus – dessen negative Theologie, die mit dem Begriff der Einheit die Unterscheidung von Gott und Welt ausdrückt – nicht genügend berücksichtigt, wird der ontologische Abgrund zwischen Gott und Welt, der Maximus so wichtig ist, nicht genügend deutlich. Piret deutet zwar an, dass zwischen der Differenz, die zwischen den trinitarischen Hypostasen besteht, und der Differenz, die zwischen den Naturen Christi besteht, keine Univozität herrscht: „Leur ordre respectif est autonome“.⁸⁸ Diese Einsicht kommt aber in der Beschreibung der Relation der Ekstase der Person in die Naturen hinein nicht angemessen zur Geltung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass bei Piret für die Koordination der Terminologie die Selbigkeit der Hypostase des innergöttlichen Sohnes mit der Hypostase des fleischgewordenen Sohnes entscheidend ist.⁸⁹ Piret sieht, die dominikanische Schule aufnehmend, in der „filiation“ das sich durchhaltende Merkmal der Hypostase des Sohnes, das sich auch in seiner menschlichen Natur auswirkt.⁹⁰ Den Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und Christologie bzw. der trinitarisch-göttlichen Natur und dem menschgewordenen Chris-

86 Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 119: „Il n'y a pas de différence de nature, entre l'un de la Trinité et l'ousie divine qu'il est. Dès lors, il n'y a pas de différence naturelle entre l'un de la Trinité et son ousie humaine: le Christ est les deux ousies, il est le Fils unique. La différence naturelle est celle de l'ousie humaine et de l'ousie divine.“

87 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 118.

88 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 139.

89 Damit möchte Piret die Frage Balthasars, wie die einfache Hypostase des Sohnes, die durch die Inkarnation zu einer zusammengesetzten Hypostase wird, als göttlich unwandelbare zunächst einfach und dann zusammengesetzt sein kann, also Subjekt und Objekt für sich selbst sein kann, beantworten. Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 179.

90 Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 155; 195; 209.

tus, den Piret im ersten Teil seines Buchs vor allem unter dem eher formalem Aspekt der Einheit und Differenz abhandelt, begründet er im zweiten, christologischen Teil seines Buches mit dem Willen und der Operation des Sohnes, die identisch sind mit dem trinitarischen Willen und der trinitarischen Operation. Der göttliche Wille und die göttliche Aktivität des Sohnes sind aus folgendem Grund in Kommunion mit seinem menschlichen Willen und seiner menschlichen Aktivität: „La communion des natures dans leurs opérations est fondée sur l’interiorité de l’hypostase en chacune des deux natures.“⁹¹ Die christologischen Darlegungen von Piret werden wir im christologischen Teil ausführlicher aufnehmen.

3.6 V. Croce

1974 hat Croce in seiner Untersuchung zur theologischen Methodik des Maximus nicht nur die Rolle der offiziellen Quellen der theologischen Autorität bei Maximus untersucht (Schrift, Väter, Konzilien), sondern auch die natürliche Kontemplation und ihren Stellenwert für Maximus unterstrichen. Besonders die Rolle der Logik wird dabei durch Croce beleuchtet, insbesondere die Methodik der negativen Theologie.⁹² Der Ausgangspunkt bei der Logik und der natürlichen Kontemplation verbunden mit der maximianischen negativen Theologie veranlasst Croce von einer regelrechten *analogia entis* bei Maximus zu sprechen, deren Prinzip darin besteht, dass das geschöpfliche Sein es zwar erlaubt von Gott zu sprechen, ohne jedoch Gottes unendliche Transzendenz aufzuheben.⁹³ Gott ist für uns unerkennbar, aber in Christus selbst eröffnet sich Gott dem Menschen, weil Christus „die lebende Synthese“ von Affirmation (Kataphase) und Negation (Apophase) darstellt.⁹⁴ Dieser Gedanke wird uns im christologischen Teil weiter beschäftigen, wenn wir die Christozentrik des theologischen Entwurfs des Maximus thematisieren werden.⁹⁵ Bedeutsam für

91 Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 216.

92 Vgl. Croce, *Tradizione e ricerca*, 155–178. Laut Croce hat Maximus diese von Dionysius rezipiert, aber gleichzeitig entscheidend umgeprägt, indem er Position und Negation untrennbar zusammen gesehen hat: Croce, *Tradizione e ricerca*, 176. Schon Dionysius hat aber beide Methodenschritte zusammen gesehen.

93 Siehe Croce, *Tradizione e ricerca*, 173. Damit verbunden sind Partizipation und Gottebenbildlichkeit des Menschen.

94 Siehe Croce, *Tradizione e ricerca*, 177 f.

95 Vgl. auch Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*; Tollefsen hebt aber auf die palamitische Essenz-Energie Unterscheidung ab, wenn er die negative Theologie und den Partizipationsbegriff des Maximus beschreibt: Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, 165 f. Parti-

unsere These der Kohärenz des maximianischen Denkens ist Croces Hinweis, dass bei Maximus einer robusten Struktur der Theologie eine ebenso robuste Methodik gegenübersteht.⁹⁶ Im Hinblick auf die neuplatonische Philosophie ist darauf hinzuweisen, dass sich dort Denken und Methodik sogar direkt entsprechen können, was auch bei Maximus bis zu einem gewissen Grad der Fall ist.

3.7 Neuere und neuste Forschung

Die neuste Forschung ist immer noch daran interessiert, die Verbindungsglieder der Theologie des Maximus genauer zu beleuchten.⁹⁷ So stellt für Blowers weniger die chaledonische Christologie als solche das Verbindungsglied zwischen Christologie, Schöpfung, Anthropologie und kosmischer Erlösung dar, sondern die Lehre der Rekapitulation, die Maximus von Irenäus übernommen habe.⁹⁸ Blowers zitiert ausserdem zustimmend Balthasar, der von einer analogia entis bei Maximus ausgeht.⁹⁹ Gegen die Absetzung der Natur von der Person, die auf verschiedene und zum Teil auch erhellende Weise durch die Schule von Le Guillou¹⁰⁰ wie auch in den Forschungen von Zizioulas und Yannaras vertreten wurde,¹⁰¹ macht Blowers mit Larchet¹⁰² und Loudovikos¹⁰³ die gegenseitige Ergänzung von Natur und Person geltend und kann so besser für die Kohärenz der maximianischen Theologie argumentieren.¹⁰⁴

Der Grossteil der Forschung betont die Zentralität der Denkform der Einheit bei Maximus wie auch die klare Unterscheidung von göttlichem und geschöpflichem Sein. Über die Auswirkung der Einheit Gottes in der Welt wird weni-

zipation und Inkarnation sind für Tollefsen gemäss der Essenz-Energie Unterscheidung verbunden: Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, 215–224.

96 Siehe Croce, *Tradizione e ricerca*, 183.

97 Eine aktuelle Bibliographie findet sich bei Deun und Mueller-Jourdan, „Maxime le Confesseur“, 505–510.

98 Siehe Blowers, *Maximus the Confessor*, 137.

99 Blowers, *Maximus the Confessor*, 242. Dagegen Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, 219.

100 Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, 74; 82; 113.

101 Siehe Blowers, *Maximus the Confessor*, 155 f.; 185 f.; 205 f.; 316–318.

102 Siehe Larchet, *Personne et nature*, 207–394.

103 Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, 93–97.

104 Blowers, *Maximus the Confessor*, 317–319; *passim*. Vgl. das repräsentative Zitat bei Blowers, *Maximus the Confessor*, 226: „[F]or Maximus, as much as for Irenaeus long before, the world is already cruciform, already marked out for displaying the triune Creator's love, self-sacrifice, and relentless strategy to bring his creation to its ultimately transfigured state of „eternal well-being“ through the person and work of Jesus Christ.“

ger gesagt.¹⁰⁵ Der Abgrund zwischen Gott und Welt, der bei aller Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf für Maximus immer ganz klar besteht,¹⁰⁶ sollte nicht dazu verleiten, den inneren Zusammenhang der Teilgebiete seiner Theologie anzuzweifeln. M. Törönen hat diesbezüglich gegen Balthasar die These aufgestellt, dass Maximus' Begriff der Einheit nichts mit seiner chalcedonischen Christologie zu tun hat, sondern sich der Porphyriusrezeption des Nemesius von Emesa verdankt.¹⁰⁷ Törönen weist in seinem Buch über Einheit und Unterschiedenheit in Maximus ganz richtig auf die grosse Bedeutung des Einheitsdenkens bei Maximus hin und zeigt die vielfältige Anwendung dieses Prinzips in dessen Theologie auf, ja er sieht sogar in diesem Prinzip das eigentliche Herzstück der maximianischen Synthese. Insofern argumentiert Törönen nicht so sehr für einen inneren, reziproken Zusammenhang von Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie als für ein äusserliches organisierendes Prinzip der Einheit, das als Klammer die Teildisziplinen der maximianischen Theologie zusammenhält.¹⁰⁸

Uthemann, dessen Thesen im christologischen Teil der vorliegenden Arbeit ausführlicher diskutiert werden, erforscht den Gebrauch des anthropologischen Paradigmas der Einheit von Leib und Seele in der Christologie des Maximus. Er betont dabei die Bedeutung der Analogie zwischen der Einheit des Menschen und der Einheit Christi.¹⁰⁹ Gleichzeitig scheint für Uthemann die Koordination von innertrinitarischer und heilsökonomischer Terminologie bei Maximus durch einen später entwickelten, rein formal am anthropologischen Paradigma orientierten Begriff der Einheit der Hypostase Christi letztlich verunmöglicht zu werden, indem Maximus in der letzten Phase seiner Denkentwicklung Wirken und Wollen in Christus an die Hypostase, im trinitarischen Gott jedoch an die eine Natur bindet.¹¹⁰ Konsequenterweise müsste Maximus dann wie Pyrrhus und die Severianer eine reine Äquivozität der Begriffe in der

105 Die grosse und kenntnisreiche Monographie von Larchet zur Vergöttlichungslehre bei Maximus erwähnt die Vereinigung mit sich selbst, die die Vergöttlichung im Menschen bewirkt, merkwürdigerweise kaum. Larchet ist sich aber der Zentralität der Einheit Gottes bewusst: Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 512; 636. Loudovikos sieht die Wichtigkeit der Einheit bei Maximus, auch im Kontext seiner Dionysius-Rezeption. Vergöttlichung heisst Einigung der Kreatur in sich und der Kreaturen untereinander zu einer Kommunion untereinander und mit Gott, die Loudovikos eucharistisch versteht. Siehe Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, 15–24.

106 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 411ff.

107 Törönen, *Union and Distinction*, 3; 6; 9.

108 Dafür wurde Törönen von Kattan kritisiert. Vgl. Kattan, „Rezension: Melchisedec Törönen“.

109 Siehe Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 187.

110 Siehe Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 196.

θεολογία und der οἰκονομία akzeptieren. So kann Uthemann Maximus eigentlich nur der Inkohärenz zeihen, möchte aber doch nicht so weit gehen: „Statt Inkonsistenz möchte ich die historisch bedingte Entwicklung des Denkens (und seiner Axiomatik) aufweisen.“¹¹¹

Die philosophische Problematik des neuchalkedonischen Projekts einer Kohärenz der Terminologie hat G. Essen deutlich gemacht, wenn er von der Forderung spricht, „in Trinitätstheologie und Christologie einen *univoken* Hypostasenbegriff zu bilden, der der Formulierung „ein und derselbe“ Rechnung trägt.“¹¹² Essen skizziert die Sache so:

Die christologisch notwendig gewordene Abgrenzung vom kappadokischen Hypostasenverständnis musste zur Folge haben, dass nun die trinitätstheologischen und christologischen Hypostasenbegriffe äquivok blieben. Die diakritisch-individuierende Funktion der trinitätstheologischen Hypostase einerseits und die henotische Funktion der christologischen Hypostase andererseits widersprechen einander und lassen sich nicht zu einem konsistenten Hypostasenbegriff zusammenfügen.¹¹³

Heinzer folgend meint Essen, dass Maximus eine Lösungsperspektive andeutet, indem er den innertrinitarischen *τρόπος* der Existenz des Sohnes als den Subsistenz- und Existenzgrund des Menschen Jesus begreift.¹¹⁴ Heinzer hat sehr genau die Schwierigkeit herausgearbeitet, die sich ergibt, wenn die Hypostasendefinition aus der kappadokischen Trinitätslehre in die Christologie übernommen werden soll, um zwischen Christologie und Trinitätslehre Kohärenz herzustellen.¹¹⁵ Heinzer weist mit Balthasar darauf hin, dass bei Maximus der Rückgriff auf Denkmodelle der Trinitätstheologie als methodisches Grundprinzip der christologischen Reflexion gelten darf, mit allen daraus resultierenden Schwierigkeiten.¹¹⁶ Heinzer weist ebenfalls darauf hin, dass „eine Terminologie wie die der Hypostase oder der Person jeweils nicht in schlechthin identischer Hinsicht, sondern nur analog verwendet werden kann.“¹¹⁷ Damit ist die Rolle der theologischen Methode des Maximus in seinem Kohärenzprojekt angesprochen. Wir werden die neuste Forschung zur Christologie des Maximus

111 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 187.

112 Essen, *Die Freiheit Jesu*, 48. Vgl. auch die Fussnote 78, die einen kurzen Forschungsüberblick zur Literatur von Otto und Bausenhardt zu den Leontioi bietet.

113 Essen, *Die Freiheit Jesu*, 135.

114 Essen, *Die Freiheit Jesu*, 136.

115 Siehe besonders Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 69 f.

116 Siehe Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 57 f.

117 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 70.

im letzten Teil der vorliegenden Arbeit genauer berücksichtigen und uns detaillierter u. a. mit den Entwürfen von Heinzer, Bausenhardt, Larchet und Bathrellos auseinandersetzen.

Gewisse östlich-orthodoxe Theologen haben das theologische Grundprinzip des Maximus in einer palamitisch verstandenen Essenz-Energie Distinktion gesucht.¹¹⁸ Der Vorteil dieses Konzepts ist der sehr weit gefasste Energienbegriff, der alle möglichen Realitäten beschreiben kann. Daraus ergibt sich aber auch der Nachteil der Unklarheit. Einheit, Güte und Wahrheit schlicht als Energien Gottes zu beschreiben und die Relation von Immanenz und Transzendenz mit einer Energienlehre auszulegen, ist nicht zielführend.¹¹⁹ Dies kann den Zusammenhang der theologischen Methode des Maximus mit seinem Einheitsbegriff, den eigentlichen Kohärenzprinzipien seiner Theologie, nicht sichtbar machen bzw. führt dazu, dass die negative Theologie des Maximus prinzipiell von der Essenz-Energie Distinktion her ausgelegt wird. Die Energie repräsentiert dann den kataphatischen Aspekt, das Wesen den apophatischen Aspekt. Der dritte Schritt der Vereinigung beider vorherigen Schritte kommt dabei nicht in den Blick. A. Lévy hat versucht, in einer sehr belesenen Arbeit zwischen einem palamitischen und einem thomanischen Verständnis Gottes zu vermitteln, ohne zu abschliessenden Ergebnissen zu gelangen.¹²⁰

Die historische Kontextualisierung des Themas der Einheit Gottes im Rahmen der Tritheismus-Debatte um Johannes Philoponus und deren Bezug zur chalcedonischen Christologie hat jüngst Krausmüller differenziert geleistet.¹²¹ Er analysiert die wichtige Stelle im Unservaterkommentar über die trinitarische Einheit Gottes, die wir weiter unten ebenfalls betrachten werden (siehe Kap. 5.2), und stellt die Frage, ob die göttliche Substanz bei Maximus eher aristotelisch (eine selbst-existente erste Substanz „gegenüber“ den drei Hypostasen als ihren Akzidenzien) oder eher platonisch (eine selbst-konstituierte Substanz im Sinne eines ewigen intellektuellen Seienden) zu verstehen ist. Letztlich kommt Krausmüller aber zum Fazit, dass es bei Maximus unklar ist, wie er die göttliche Substanz und ihre Beziehung zu den drei Hypostasen versteht.¹²² Für diese Relation werden wir den Begriff der Selbstrelation bzw. des Selbstvollzugs benutzen, der m. E. am besten ausdrückt, wie Maximus die Einheit Gottes als Beziehung von Wesen und Personen verstanden hat.

118 Vgl. die schon oben S. 11 angegebenen Autoren.

119 Siehe Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 395–397.

120 Vgl. Lévy, *Le créé et l'incrédé*, 9–56. Vgl. auch seine Rezension von Bradshaw: Lévy, „An Introduction to Divine Relativity“.

121 Krausmüller, „Under the Spell of John Philoponus“, 643–649.

122 Krausmüller, „Under the Spell of John Philoponus“, 647 f.

Methode der Untersuchung

Es kann in einer Arbeit zur Kohärenz der Theologie des Maximus und seiner Methode nicht darum gehen, die diachrone Traditionsgeschichte jedes einzelnen Gedankens des Maximus vollständig nachzuzeichnen. Diese Arbeit wurde u. a. schon in den Arbeiten von Balthasar, Hausherr, Sherwood, Völker und Larchet geleistet. Dabei würde die Gefahr bestehen, eine Fülle von Material und traditionsgeschichtlichen Aufschlüssen anzuführen, ohne die notwendige systematische Durchdringung maximianischen Denkes zu leisten. Vielmehr wird versucht, eine synthetische Darstellung seines Denkens zu bieten, die die Grundlinien seines Denkens klar hervortreten lässt. Dabei sollen allfällige theologische Entwicklungen des Maximus zusammen mit dem kontemporären politischen und ekklesialen Kontext berücksichtigt werden und bei bedeutenden Gedanken auf traditionsgeschichtliche Bezüge verwiesen werden, wie wir dies für Dionysius getan haben. Grundsätzlich weisen wir die Kontinuität des maximianischen Denkens anhand des Gebrauchs seiner theologischen Methode auf. Ziel kann nicht eine vollständige Diskussion aller Passagen bei Maximus sein, sondern nur die tiefergehende Analyse einzelner Schlüsselpassagen, besonders aus den Ambigua, die für die theologische Methode des Maximus und die Kohärenz seines Denkens erhellend sind. Bei dieser Systematisierung kann Maximus nicht auf eine durchgehende begriffliche Einheitlichkeit festgelegt werden. Dennoch schliesst dies das Aufzeigen von systematischen Strukturen nicht aus. Der Begriff der Einheit und die theologische Methode der triplex via bei Maximus sind offen genug, um verschiedene Denksammenhänge bei Maximus aufzunehmen, ohne eine hermetisch geschlossene Systematik postulieren zu müssen.

Die Sachverhalte von Immanenz und Transzendenz werden bei Maximus mit den Termini der Einheit, Güte und Wahrheit ausgedrückt, die oftmals einen Bezug zur triplex via aufweisen. Dieser Ansatz bei den höchsten Kategorien, die sowohl für Gott wie auch das geschaffene Sein gültig sind, ist der Wichtigkeit der Gottesprädikate in den theologischen und philosophischen Entwürfen der Antike und Spätantike geschuldet.¹ Die Struktur der vorliegenden Arbeit

1 Man vergleiche z. B. das Eine bei Plotin mit der Funktion der Begriffe von οὐσία und ὑπόστασις in der Trinitätslehre, um Einheit und Differenz auszudrücken. Vgl. z. B. Bergjan, *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus*, 128–133.

widerspiegelt die drei transzendentalen Eigenschaften des Seins bei Maximus, indem sie diese in den drei Gebieten der Gotteslehre (θεολογία), der Anthropologie und der Christologie (οἰκονομία) untersucht. Die Gliederung der vorliegenden Arbeit setzt nicht voraus, dass Maximus selbst eine Trennung zwischen diesen Gebieten vorgenommen hätte. So spielt die Christologie in alle Gebiete hinein, und Maximus kann im selben Traktat virtuos zwischen den Disziplinen hin- und herwechseln. Diese Gliederung orientiert sich im Gegensatz zu anderen Entwürfen zu Maximus² an der Frage, wie die Eigenschaften Gottes bzw. die transzendentalen Seinseigenschaften im Denken des Maximus entwickelt wurden. Es wird zu zeigen sein, wie die Einheit Gottes im durch Christus geoffenbarten trinitarischen Gott begründet ist. In einem zweiten Schritt werden wir die Zusammenhänge zwischen der Trinitätslehre und der Anthropologie bei Maximus darstellen. Diese Betrachtungen sollen den christologischen Teil vorbereiten und kontextualisieren. Die Christologie schliesslich ist der das Ganze zusammenfassende Teil, der sowohl Gotteslehre und Anthropologie in ihrem Zusammenspiel zugänglich macht.

Die terminologische Kohärenz von Christologie und Trinitätslehre, die auf der funktional analogen Gebrauchsweise der Begriffe von οὐσία und ὑπόστασις gründet, muss im Kontext der Begriffe von Einheit, Güte und Wahrheit wie auch der triplex via gesehen werden. Andernfalls wird diese terminologische Einheitlichkeit leicht mit einer Univozität der Begriff verwechselt, wozu Maximus sogar selbst Anlass gibt, wenn er im monenergetischen Streit den „scholastischen“ Grundsatz aufstellt, dass jede Natur eine Energie besitzt und dieses Prinzip scheinbar univok auf Gott und Mensch anwendet. Hier schafft die vorliegende Arbeit mit einer klareren Herausstellung der triplex via bei Maximus Abhilfe und weist auf den analogen Charakter solcher scheinbar univoker Prinzipien und Begriffe hin. Der Begriff der Einheit ist hierbei zentral, um die Transzendenz Gottes und seine Immanenz sprachlich zu fassen. Wir behandeln Wahrheit und Güte vom Standpunkt der Einheit aus und gehen darum nicht vollständig auf alle Facetten dieser Begriffe ein, die sie bei Maximus haben können. Es geht dabei nicht um eine lexikalisch und begriffsgeschichtlich vollständige Darstellung der Begriffe der Einheit, Güte und Wahrheit, sondern um eine gewissermassen werkimmanente Betrachtung ihrer Funktionen an zentralen Stellen der Theologie des Maximus, die die Scharnierfunktion des Einheitsbegriffs zum Vorschein bringt.

2 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, ist vom Phänomen der Vergöttlichung an sich ausgegangen, ohne am Anfang im Detail auf die Gotteslehre einzugehen, da die Struktur des Buches der Aufstiegsbewegung des Menschen zu Gott folgt. Larchets Darstellung der Vergöttlichung beginnt beim Menschen und führt über Christus zu Gott.

Wir fokussieren die vorliegende Untersuchung besonders auf die zwei der Gattung der Erotapokriseis-Literatur³ zugehörigen Sammlungen des Maximus, die nach der Unklarheit gewisser Stellen bei Gregor von Nazianz und Dionysius „Ambigua“ (von ἀπορία: Schwierigkeit, Ausweglosigkeit) genannt werden, d. h. die Ambigua ad Thomam und ad Iohannem. Die Kollektion der Ambigua ad Iohannem umfasst als die weitaus umfangreichere Kollektion 71 Antworten und kann als Hauptwerk des Maximus gelten, das chronologisch noch vor der christologischen Debatte um die Energien und Willen Christi (Ausbruch um 633) verfasst wurde (ca. 628–630). Die kleinere Kollektion von 5 Antworten an Thomas (verfasst um ca. 633/634)⁴ befasst sich bereits mit den Problemen des Monenergismus. Die Zusammenstellung der Ambigua geht sehr wahrscheinlich auf Maximus selbst zurück⁵ und bildet einen guten Ausgangspunkt für die Analyse des maximianischen Werks und dessen Kohärenz. Besonders intensiv verwenden wir die Kapitel in beiden Ambigua über die Gotteslehre (1; 23–26), die Anthropologie (7; 10; 41 f.) und die Christologie (5). Daneben werden wir in den Teilen zur Gotteslehre und zur Anthropologie auch andere von Maximus verfasste Texte berücksichtigen, die einen direkten Zusammenhang mit den Ambigua aufweisen. Im christologischen Teil müssen wir auch zusätzliche Texte des Maximus zu christologischen Themen aufgreifen, besonders den 19. Brief und verschiedene Opuscula sowie die Briefe, die neben Amb. 5 für die Christologie zentral sind. Auch die Randbemerkungen des Maximus zu Dionysius' *De divinis nominibus* werden angeführt, wenn der Zusammenhang es erfordert.

Die Gliederung und Darstellung orientiert sich im Hinblick auf die Feinstruktur grundlegend an den Ambigua,⁶ wobei sich aus dem Werk der Mystagogia der hermeneutische Leitfaden der triplex via und der Triade von Einheit, Wahrheit und Güte für das Verständnis der Ambigua ergibt. Die Mystagogia datiert wie die Ambigua aus der Zeit vor der christologischen Debatte und kann

3 Vgl. dazu Van Deun, „Maximus the Confessor's Use of Literary Genres“.

4 Zu Datierung und Identität des Adressaten siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, XXII–XXV.

5 Siehe Janssens, „The Combination of Maximus' Ambigua“.

6 Vgl. zu den Ambigua die Monographie von Lollar, der anlässlich seiner Darstellung der Naturkontemplation bei Maximus erstmals eine synthetische Darstellung der Ambigua bieten will. Im Klappentext zu Lollar, „*To See into the Life of Things*“, heisst es: Maximus' „Ambigua to John are a collection of texts uniquely expressive of the speculative contours of his thought.“ Lollar strukturiert seine Darstellung u. a. anhand der Unterscheidung von πρᾶξις und θεωρία und der Gott-Welt Relation.

deshalb mit einigem Recht parallel zu den Ambigua gelesen werden.⁷ Zu sehen, in welchem Ausmass sich Mystagogia und Ambigua gegenseitig erhellen, wird Aufschluss über die dem maximianischen Gesamtwerk immanente Kohärenz geben.

7 Zur frühen Datierung vgl. Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 30.

TEIL 2
Gotteslehre



Einheit Gottes

Maximus bewegt sich oft scheinbar in ganz traditionellen bzw. kappadokischen Bahnen, was seine Gotteslehre und die Unterscheidung von Personen und Wesen in Gott betrifft. Andererseits versucht er, auch neuste Entwicklungen des 6. Jahrhunderts in sein Verständnis der Trinität zu integrieren.¹ Dies zeigt sich z. B. in den Begriffen *ἐνυπόστατος* und *ἐνούσιος*, die er auf das Wesen respektive die Personen anwendet.² In der Gotteslehre sind für Maximus die Einheit, Güte und Wahrheit Gottes von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes, wie sich diese in Schöpfung, Offenbarung und Vergöttlichung vollzieht. In Amb. 35, wo Maximus als Quelle sowohl auf den unbekannten weisen Greisen³ wie auch auf Dionysius Areopagita verweist, wird die Schöpfung und Selbstmitteilung Gottes auf die Güte Gottes zurückgeführt, aufgrund welcher er in den Dingen existiert. Gleichzeitig kann Gott, aufgrund seiner Einheit, von keinem der geschaffenen Dinge erfasst werden.⁴

Maximus spricht über Gott anhand der Relation von Wesen und Personen, die auf der Ebene des geschaffenen Seins ebenfalls spielt. In seiner Einheit übersteigt Gott jedoch jegliches geschöpfliches Defizit an vollkommener Vollendung des Wesens durch die Person, indem sein Wesen immer schon vollkommen im Vollzug als drei Personen steht. Deshalb kann die Relation Wesen-Person sowohl von ihm ausgesagt werden, als auch wieder verneint werden, aber so, dass er in seiner Erhabenheit diese aufhebt bzw. immer schon zur völligen Vollendung gebracht hat. Für die Güte Gottes gilt ebenso, dass sie immer schon gut ist und jeglichen Fortschritts zum Guten, wie er im geschöpflichen Bereich notwendig ist, nicht bedarf. Die Wahrheit Gottes übersteigt den Menschen ebenfalls, aber Gott zeigt sich dennoch in den *λόγοι* der geschaffenen Dinge als *Λόγος* und wird so dem Menschen in seiner Erhabenheit deutlich. Das Paradox gleichzeitiger Immanenz und Transzendenz des Schöpfers in der Schöpfung zieht sich durch das ganze Werk des Maximus. Es spannt ein Koor-

1 Siehe Benevich, „Maximus Confessor's Polemics Against Tritheism“.

2 Vgl. dazu Gleede, *The Development of the Term ἐνυπόστατος*, 139–155; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 190–328. Zur Trinitätslehre bei Maximus vgl. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 55–104; Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 74–109; Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 28–45.

3 Vgl. Nikolaou, „Zur Identität des ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΓΕΡΩΝ“.

4 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 68,1–70,6 (1288D–1289B).

dinatensystem auf, das eine Orientierung im Verfolgen der maximianischen Begriffstransposition in Christologie, Trinitätslehre und Anthropologie ermöglicht. Im Folgenden werden wir zuerst die Einheit Gottes, dann die Güte Gottes und zuletzt die Wahrheit Gottes behandeln, wobei der Einheit Gottes primäre Aufmerksamkeit zukommt.

Die Einheit Gottes ist bei Maximus zentrale Eigenschaft des Schöpfers. Maximus listet neben der Einheit und Güte Gottes eine ganze Reihe von scheinbar gleichberechtigten Gottesprädikaten auf.⁵ In seinen gnostischen Centurien sagt Maximus aber besonders deutlich, dass die Einheit Gottes dessen wichtigste Eigenschaft sei. Die allerersten Worte sind Εἰς Θεός und damit ist das Hauptthema der gnostischen Centurien fest gelegt.⁶ Maximus befindet sich damit in der Gesellschaft z. B. Plotins, der die Einheit oder das Eine ebenfalls als das höchste Prinzip ansetzt. Im Unterschied zu Plotin siedelt Maximus jedoch auch die Unterschiedenheit auf derselben höchsten Ebene wie die Einheit an, wobei gerade die Unterschiedenheit oder Differenz im höchsten Prinzip es Maximus erlaubt, diese Einheit als Wechselwirkung von Selbigkeit und Verschiedenheit zu denken.⁷ Deshalb ist die Einheit Gottes für Maximus immer auch als Vereinigung (ἔνωσις) bzw. Einheit immer als transzendente Einheit von Einheit und Differenz zu verstehen:

Wie besitzt die höchste Einigung sowohl Selbigkeit wie auch Verschiedenheit? Oder Selbigkeit von Wesen und Verschiedenheit von Personen und umgekehrt? Zum Beispiel herrscht, was die heilige Dreiheit betrifft, eine Selbigkeit des Wesens und eine Verschiedenheit der Personen; denn wir bekennen ein Wesen, aber drei Hypostasen.⁸

Man könnte sagen, dass Maximus mit seiner Gotteslehre den Satz aus der 29. Rede des Gregor von Nazianz auslegt, dass Gott, auch wenn er in sich zahlen-

5 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 17, 396,7–22 (1232B–C).

6 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,1 (90,5).

7 Plotin hat erst in der zweiten Hypostase, im νοῦς, eine Differenz zugelassen. Vgl. Törönen, *Union and Distinction*, 30 f. Zu Plotin und dem absolut Einfachen vgl. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 44 f. Proklos nahm Plotins Philosophie des Einen auf, entwickelte die triplex via systematisch weiter als Dreischritt von Affirmation, Negation und Negation der Negation und Affirmation. Dieser Dreischritt weist auf ein paradoxes Übersteigen des Prinzips des Widerspruchs im Einen. Siehe dazu Beierwaltes, *Proklos*, 361–366.

8 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 145B8–12: Πῶς ἡ ἄκρα ἔνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει, καὶ ἐτερότητα; Ἡ ταυτότητα οὐσιῶν καὶ ἐτερότητα προσώπων, καὶ τὸ ἔμπαλιν. Οἷον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν οὐσίας· ἐτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις.

mässig unterschieden ist, in seinem Wesen dennoch nicht zerschnitten wird.⁹ Das erste Ambiguum an Thomas, der Unservaterkommentar und die Ambigua 23 bis 26 an Johannes sind die Hauptquellen für unsere Darstellung der Einheit Gottes bei Maximus. Im Werk des Maximus finden wir ausserdem weitere Passagen zur Einheit Gottes, die wir beiziehen werden.

5.1 Ambiguum ad Thomam 1: ἐνυπόστατος und ἐνούσιος

Als Einstieg ins Thema dient uns das erste Ambiguum an Thomas, das wir hier aufgrund seiner Kürze ganz übersetzen und zitieren. Ambiguum 1 ist einer der zentralsten Texte zum Thema Einheit und Differenz:

Aus der ersten Rede des heiligen Gregor über den Sohn: „Deswegen kommt die Monade, die von Anfang an zu einer Zweiheit bewegt wurde, bei der Dreiheit zum Stehen.“

Und wiederum aus der zweiten Rede desselben über den Frieden: „Die Monade wird bewegt aufgrund des Reichtums, die Zweiheit wird überstiegen (denn sie ist jenseits von Materie und Form, aus welchen die Körper bestehen), als Dreiheit aber wird sie definiert aufgrund der Vollkommenheit.“

Wenn zwar Du, Sklave Gottes, als Du den scheinbaren Missklang betrachtetest, über den wahren Zusammenklang ratlos warst, so ist dennoch im Denken kein Zusammenklang zu finden, der einigender wäre als diese Aussagen. Denn die Zweiheit zu übersteigen und nicht bei der Zweiheit stehen zu bleiben ist dasselbe; und wiederum: Definiert zu werden als Dreiheit und dass die Bewegung der Monade bei der Dreiheit stehen

9 Gregor von Nazianz, *Oratio* 29,2 (178,12). Vgl. später in derselben traditionsgeschichtlichen Linie Bonaventura: Bonaventura, *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum*, distinctio 9, quaestio 1 (181): Ex se toto non potest producere nisi ille, cuius essentia potest esse in pluribus una et tota. Nam si non potest esse in pluribus una et tota, si generans dat totam suam substantiam generato, tunc substantia tota transit in generatum et generans perdit substantiam totam generando, quod esse non potest. Ideo ad hoc necesse est, quod talem habeat substantiam, quae una et tota sit in pluribus. Talis autem substantia non est nisi substantia habens summam simplicitatem; haec autem est sola divina essentia, in qua propter summam simplicitatem suppositum non addit ad essentiam, unde nec ipsam coarctat nec limitat nec formam multiplicat. Et ideo in ea potest esse generatio communicans eandem substantiam totam; et talis generatio est omnimodae perfectionis et in solo Deo reperitur, ratione iam dicta. Zum Vergleich zwischen Gregor, Maximus und Bonaventura vgl. Pino, „Continuity in Patristic and Scholastic Thought“, 108–127.

bleibt, ist ebenfalls dasselbe. Denn wir ehren keine unfreigiebige Einzelherrschaft, die wie in einer Person umschrieben wird, oder ungeordnet ist, als würde sie ins Unendliche zerfließen, sondern wir ehren eine Einzelherrschaft, die von Natur aus eine gleichwürdige Dreiheit ist und aus Vater, Sohn und Heiligem Geist besteht, deren Reichtum ihr Zusammenhang und der eine Ursprung der Helligkeit ist. Weder zerfließt deswegen die Gottheit, damit wir nicht ein Volk von Göttern einführen, noch wird sie in einem von diesen begrenzt, damit wir nicht verdammt werden zur Armut der Gottheit.

Dies stellt nun keine ursächliche Erklärung einer überwesenhaften Ursache der Seienden dar, sondern eine Beweisführung der frommen Ansicht über sie. Denn die Gottheit als anfangslose, unkörperliche und in sich nicht zerstrittene ist eine Einheit, aber keine Zweiheit, und eine Dreiheit, aber nicht eine Menge. Die Monade ist wahrhaft eine Einheit. Sie ist nicht Anfang der Dinge nach ihr gemäss einem Zusammenziehen eines Auseinanderschlags, so dass sie in eine Menge zerfließt, indem sie fortschreitet, sondern eine enhypostatische Seiendheit der gleichwesentlichen Dreiheit. Und die Dreiheit ist wahre Dreiheit, die nicht durch eine auflösbare Zahl komplettiert wird. Sie ist keine Synthese von Monaden, so dass sie eine Trennung erleidet, sondern eine wesentliche Existenz der dreihypostatischen Monade. Die Dreiheit ist wahrlich eine Monade, weil sie so ist, und die Monade ist wahrhaftig eine Dreiheit, weil sie so subsistiert. Denn die eine Gottheit existiert auf monadische Weise und subsistiert auf dreieinige Weise.

Wenn Du aber den Ausdruck „Bewegung“ hörst und Dich wunderst wie eine überunendliche Gottheit sich bewegt, unsrige ist es und nicht die Passivität jener Gottheit, die wir zuerst über das Prinzip ihres Seins erleuchtet werden und so über die Weise ihres Subsistierens erhellt werden, da ja immer das Sein vor dem Wiesein erkannt wird. Der Ausdruck „Bewegung der Gottheit“ bedeutet die Erkenntnis, die durch die Offenbarung über ihr Sein und ihr Wie-Subsistieren entsteht für diejenigen, die für sie aufnahmefähig sind.¹⁰

10 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, I, 6,1–7,38: Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐκ τοῦ περὶ Υἱοῦ πρώτου λόγου, εἰς τὸ Διὰ τοῦτο μονάς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Καὶ πάλιν τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου Εἰρηνικοῦ, εἰς τὸ Μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλοῦσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσης (ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα), τριάδος δὲ ὀρίσθείσης διὰ τὸ τέλειον. Εἰ μὲν τὴν δοκοῦσαν εἶναι διαφωνίαν δοῦλε θεοῦ σκοπήσας, τὴν ἀληθὴ συμφωνίαν ἠπόρησας, οὐκ ἔστι κατ' ἔννοιαν τούτων τῶν φωνῶν ἐνωτικωτέραν εὑρεῖν. Ταυτὸν γὰρ ἐστὶν ὑπερβαθῆναι δυάδα, καὶ μὴ στῆναι μέχρι δυάδος, καὶ πάλιν ὀρισθῆναι τριάδα, καὶ μέχρι

Die Einheit Gottes als Dreiheit ist nicht als zeitliche Konstitution zu denken. Gleichzeitig scheint die hier von Maximus entwickelte Wechselwirkung von Verschiedenheit und Selbigkeit eine gewisse Bewegung in sich zu bergen, so dass diese Einheit immer nur ursprünglich als bewegte Einheit gedacht wird.¹¹ Die Pole oder Faktoren dieser Denk-Bewegung, drei Personen und ein Wesen, können nicht selbständig für sich existieren, sondern verweisen immer aufeinander, was Maximus im ersten Ambiguum der *Ambigua ad Thomam* mit dem Begriffspaar *ἐνυπόστατος* und *ἐνούσιος* ausdrückt.¹² Dies setzt die im 6. Jahrhundert im Kontext der Christologie im Neuchalkedonismus entwickelte Vorstellung der Insubstanz der Natur in der Hypostase voraus und meint hier ein gegenseitiges In-sein von Wesen und Person. Die Einheit bzw. Monade, welche den Wesensaspekt repräsentiert, ist *ἐνυπόστατος ὀντότης ὁμοουσίου τριάδος*: „auf die Person bezogene Seiendheit einer wesensgleichen Dreiheit“. Das Wesen ist immer schon den drei Personen inhärent und in ihnen subsistent. Was Maximus mit dieser bewegten Einheit meint, ist einerseits die Bewegtheit des Denkens über Gott. Andererseits drückt diese Bewegung auch Wahres aus und weist auf den ewigen Selbstvollzug des einen Wesens Gottes in den drei Personen.

Maximus benutzt den Begriff *ἐνυπόστατος* für das Wesen Gottes, um das Missverständnis abzuwehren, dass das Wesen aufgrund eines „Zurückhaltens

τριάδος στήναι τῆς μονάδος τὴν κίνησιν, εἴπερ μοναρχίαν πρεσβεύομεν, οὐκ ἀφιλότιμον, ὡς ἐνὶ προσώπῳ περιγεγραμμένην, ἢ πάλιν ἄτακτον, ὡς εἰς ἄπειρον χεομένην, ἀλλ' ἣν ὁμότιμος φύσει τριάς, Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα συνίστησιν ἅγιον, ὦν πλοῦτος ἡ συμφυῖα καὶ τὸ ἐν ἑξαλμα τῆς λαμπρότητος, οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης, ἵνα μὴ δῆμον θεῶν εἰσαγάγωμεν, οὔτε ἐντὸς τούτων ὀριζομένης, ἵνα μὴ πενίαν θεότητος κατακρίθῳμεν. Οὐκ ἔστιν οὖν αἰτιολογία τοῦτο τῆς ὑπερουσίου τῶν ὄντων αἰτίας, ἀλλ' εὐσεβοῦς περὶ αὐτῆς δόξης ἀπόδειξις, εἴπερ μονάς, ἀλλ' οὐ δυάς, καὶ τριάς, ἀλλ' οὐ πλῆθος ἡ θεότης, ὡς ἀναρχος, ἀσώματός τε καὶ ἀστασίαστος. Μονάς γὰρ ἀληθῶς ἡ μονάς. Οὐ γὰρ ἔστιν ἀρχὴ τῶν μετ' αὐτὴν κατὰ διαστολῆς συστολῆν, ἵνα χεθῇ φυσικῶς εἰς πλῆθος ὁδεύουσα, ἀλλ' ἐνυπόστατος ὀντότης ὁμοουσίου τριάδος. Καὶ τριάς ἀληθῶς ἡ τριάς, οὐκ ἀριθμῶ λυομένη συμπληρουμένη. Οὐ γὰρ ἔστιν μονάδων σύνθεσις, ἵνα πάθῃ διαίρεσιν, ἀλλ' ἐνούσιος ὑπαρξίς τρισυποστάτου μονάδος. Μονάς γὰρ ἀληθῶς ἡ τριάς, ὅτι οὕτως ἔστιν, καὶ τριάς ἀληθῶς ἡ μονάς, ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν, ἐπειδὴ καὶ μία θεότης, οὐσὰ τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς. Εἰ δὲ κίνησιν ἀκούσας, ἐθαύμασας πῶς ὑπεράπειρος κινεῖται θεότης, ἡμῶν, οὐκ ἐκείνης τὸ πάθος, πρῶτον τὸν τοῦ εἶναι λόγον αὐτῆς ἐλλαμπομένην, καὶ οὕτω τὸν τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι τρόπον φωτιζομένων, εἴπερ τὸ εἶναι τοῦ πῶς εἶναι πάντως προεπινοεῖται. Κίνησις οὖν θεότητος, ἡ δι' ἐκφάνσεως γινομένη περὶ τε τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι, τοῖς αὐτῆς δεκτικοῖς καθέστηκε γνῶσις. Die Quaestio 105 ist ebenfalls eine Auslegung derselben Stelle bei Gregor von Nazianz: Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, 79,6–9.

11 In der christlichen Theologie des Maximus ist Gott natürlich an sich ohne Bewegung zu denken. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 244.

12 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,25.28.

des Auseinanderziehens“ seiner selbst (κατὰ διαστολῆς συστολῇν) Anfang dessen ist, was nach ihm folgt, so dass die Monade in ihrer Natur zerfließen würde, wenn sie in die Vielheit fortschreitet.¹³ (Vgl. zur Begrifflichkeit des Zurückhaltens und Auseinanderziehens Kap. 5.2) Die Monade hält nicht zuerst an sich und vervielfältigt sich nicht erst in einem zweiten Schritt. Andernfalls könnte sie in den ihr nachfolgenden Instanzen nicht vollständig subsistieren, da sie nur am Anfang vollständig sie selbst wäre und die Vervielfältigung ein Abfall von der ursprünglichen Einheit darstellen würde. Der Begriff ἐνυπόστατος soll also anzeigen, dass das Wesen vollständig in den drei Personen subsistiert und ihnen mitgeteilt ist. Die „Vervielfältigung“ des Wesens vollzieht sich in der Ordnung der drei Personen und besitzt in der Dreizahl den Ausweis seiner Vollkommenheit und ihres vollständigen Mitgeteiltseins. Wie Gregor von Nazianz interpretiert Maximus die Trias, das Ziel der Ausfaltungsbewegung, als eine Vollkommenheit, die fest definiert ist.¹⁴ Das Wesen existiert nie für sich allein, sondern hat seine Einheit immer in den drei Personen, die wesensgleich, also eins sind. Die Dreiheit der Personen ist nie schlicht eine ungeordnete Fülle von Gottheiten, sondern der eine Gott, die eine Monas als Trias.¹⁵ Maximus verbindet im Ursprung Einheit und Unterschiedenheit so grundlegend miteinander, dass Einheit für ihn immer differenzierte Einigung ist und Einheit und Differenz beide zu Beginn vollständig gegeben sind.

Zugleich knüpft Maximus durch die Verwendung des Begriffs ἐνούσιος die Dreiheit der Personen Gottes ebenso eng an die Einheit des Wesens, diesmal aus der Perspektive der Personen. Die Dreiheit ist eine ἐνούσιος ὑπαρξίς τρισυποστάτου μονάδος, „eine auf das Wesen bezogene oder dem Wesen inhärente Existenz der aus drei Personen bestehenden Einheit“. Diese Dreiheit ist keine Dreiheit, die aufgrund einer Addition vervollständigt wäre.¹⁶ Denn wäre die Dreiheit eine Synthese oder Zusammenstellung von Monaden, dann erlitten sie eine Trennung in sich.¹⁷ Die Dreiheit der Personen ist die Gestalt der Existenz der Monade. Die Dreiheit ist demnach keine akzidentelle Eigenschaft des göttlichen Wesens, sondern die einzige Art und Weise, in der das eine Wesen der Gottheit überhaupt subsistieren und identisch mit sich selbst sein kann. Maximus kommt zum Schluss, „dass die Triade wahrhaftig eine Monade ist, weil sie so existiert, und dass die Monade wahrlich eine Triade ist, weil sie als solche

13 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,23–25.

14 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 6,6 f.

15 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 6,14; 7,17 f.22.25.

16 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,26 f.

17 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,27 f.

subsistiert.“ Demnach sei es eine Gottheit, „die auf einheitliche Art existiert und auf dreifaltige Weise subsistiert.“¹⁸

Maximus verbindet neue Terminologie (ἐνυπόστατος und ἐνούσιος), die einen Bezug zur Christologie aufweist, mit althergebrachten Einsichten, um die gegenseitige Perichorese oder Selbstrelation von Wesen und Personen begrifflich zu fassen.¹⁹ So drücken die Begriffe das gegenseitige Aufeinander-angewiesen-Sein von Natur und Hypostase aus. Ist diese Wechselwirkung von Natur und Hypostase einmal klargestellt, eröffnet sich für Maximus die Möglichkeit, die Dialektik von Einheits- und Unterschiedsrelation durch diese Begriffe auszudrücken, wie Maximus dies beinahe liturgisch anmutend in seinen gnostischen Centurien tut, in denen er das gegenseitige Insein von göttlichen Personen und göttlichem Wesen für jede einzelne Aussagemöglichkeit durchspielt. Hier zeigt sich, dass Liturgie und Theologie bei ihm eine Einheit bilden.²⁰ Balthasar betont die Wichtigkeit und generelle Anwendbarkeit dieser Begriffe folgendermaßen:

Beide Begriffe sind, abgesehen von ihrem hohen theologischen Wert, auch philosophisch sehr brauchbar, um den „Raum“ zwischen den „Polen“ Wesen und Dasein zu erhellen; sie sind geeignet, jene Stufen und Formen des Seins zu beschreiben, die sich aus der dynamischen Durchdringung der Elemente des geschöpflichen Seins ergeben.²¹

Der Einheitsbegriff, den Maximus in der Gotteslehre verwendet, ist demnach intrinsisch geöffnet für eine Beschreiben des geschaffenen Seins, dem jedoch ein geringerer Einheitsgrad zukommt.

Maximus verknüpft die Begriffe ausser mit der Relation von Insein und Fürsichsein auch mit der kappadokischen Relation von allgemein-besonders. Die Natur, die in einer Hypostase subsistiert, umfasst allgemeine Merkmale, die sie mit anderen Exemplaren derselben Gattung gemeinsam hat, wie auch besondere Merkmale, die sie mit der Hypostase selbig machen.²² Die Natur umfasst also die Spannung zwischen Natur und Hypostase, indem sie allgemeine und

18 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,29–31.

19 Maximus scheint den arianischen Streit und die westlichen und östlichen Positionen, verkörpert in den Äusserungen des Markell von Ankyra über den wahren Λόγος und Sohn und den Verlautbarungen der Synode von Antiochien im Jahr 341, zu kennen. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,23: Die Monade ist wahrhaftig Monade; 1, 7,26: Die Triade ist wahrhaftig Triade; 1, 7,29 f.

20 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 11,1 (160,1–162,3).

21 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 229.

22 Maximus Confessor, *Epistulae*, 15, 557C9–560C10.

besondere Merkmale in sich aufnimmt, jedoch ohne selbst für sich zu sein bzw. zu subsistieren, was nur der Hypostase eigen ist, die selbst gewissermaßen inhaltlich und von den Merkmalen her gesehen mit der Natur identisch ist. Die begriffliche Differenz zwischen Hypostase und Wesen besteht aufgrund des unterschiedlichen Seinsstatus der Hypostase als Subsistenz im Gegensatz zur Nicht-Subsistenz der Natur. Was die wesentlichen oder inhaltlichen Aspekte betrifft, verleiht die Natur der Hypostase die inhaltliche Identität.

Diese „Identität“ von Wesen und Personen in der Trinität drücken wir mit dem Begriff der Selbstrelation bzw. des Selbstvollzugs aus. Bausenhardt spricht in der Christologie von der Hypostase Christi als Subjekt- und Selbstsein seiner Naturen.²³ Maximus drückt diese Selbstrelation für die Trinitätslehre in Amb. 67 kurz und bündig folgendermassen aus:

Dreifaltig ist die mystische Theologie aufgrund der gleichwesentlichen drei Hypostasen der allheiligen Monade, in welchen die heilige Monade, oder aber vielmehr, um es genauer zu sagen, welche die heilige Monade ist.²⁴

Insofern haben beide Positionen in der Forschung ihr Recht: Vertreter der „Enhypostasie“ betonen die alleinige Subsistenz der Hypostase und die Insubsis-
sistenz des Wesens in der Hypostase (z. B. Balthasar, Piret) gegen Vertreter einer kappadokischen Hypostasenlehre, die die Identität der Hypostase mit der individuierten Natur hervorheben und ἐνυπόστατος in trinitarischem Kontext schlicht mit „real existent“ übersetzen, ohne den Insubsisistenzcharakter des göttlichen Wesens in den drei Personen zu sehen.²⁵ In der zweiten Sicht wird allerdings nicht klar, warum Maximus in seiner Trinitätslehre die Kommen-
surabilität von ἐνυπόστατος und ἐνούσιος als gegenseitiges Insein so stark macht. Ausserdem ist nicht ersichtlich, wie eine allgemeine Gattung, die nur als konkrete real existieren (ἐνυπόστατος) kann, für Maximus im Gegensatz zu einem Für-Sich-Sein des Individuums stehen würde. Ist das Konkrete nicht gerade auch das Für-Sich-Seiende und existiert nicht die allgemeine Gattung für sich nur im Denken? In der Sicht von Törönen ergibt sich nota bene keine Verbindung und kohärente Terminologie bei Maximus für die Trinitätslehre und

²³ Siehe Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 168.

²⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 290,15–18 (1397C): Τριαδικὴ δὲ ἡ μυστικὴ θεολογία, διὰ τὰς ὁμοουσίους ἁγίας τρεῖς ὑποστάσεις τῆς παναγίου Μονάδος, ἥ ἐν αἷς ἡ ἁγία Μονάς, μᾶλλον δέ, κυριώτερον εἰπεῖν, ἅπερ ἡ ἁγία Μονάς.

²⁵ Zur zweiten Position siehe Törönen, *Union and Distinction*, 103.

die Christologie, die sich aus einer chaledonischen Christologie ableitet, weil nur in der Christologie der Begriff ἐνυπόστατος eine Insubsistenz bezeichne. Der Begriff des Selbstvollzugs kann dagegen aufhellen, was mit einer Insubsistenz des göttlichen Wesens in den drei Personen und umgekehrt gemeint sein könnte.

5.2 Unservaterkommentar: διαστολή und συστολή

In Maximus' Unservaterkommentar finden wir genauere Erläuterungen zu den Begriffen διαστολή und συστολή, die er im ersten Ambiguum voraussetzt. Dies weist wahrscheinlich darauf hin, dass der Unservaterkommentar vor den Ambigua ad Thomam (verfasst 634 oder 635)²⁶ zu datieren ist.²⁷ Im folgenden Abschnitt spielt Maximus anhand der Negativfolien von Grieche und Jude zwei Arten des falschen Verständnisses der Einheit Gottes durch, die sich durch ihre Gegensätzlichkeit auszeichnen:

„Weder Grieche noch Jude“ (Gal 3,28) – damit wird eine unterschiedliche oder, genauer gesagt, eine gegensätzliche Auffassung des Gottesbegriffs bezeichnet. Der Grieche führt nämlich in seiner Unvernunft die Herrschaft einer Vielheit ein, er zerteilt die eine Herrschaft in entgegengesetzte Wirkkräfte und Mächte und formt sich eine Verehrung vieler Götter, die durch die Menge der Angebeteten sich widerspricht und durch die unterschiedliche Weise der Anbetung sich lächerlich macht. Der Jude hingegen, der zwar ein einziges Herrschaftsprinzip kennt, ein begrenztes und unvollkommenes zwar und, da ohne Vernunft und Leben, ein fast jeder Substanz entbehrendes, verfällt aus entgegengesetzten Gründen dem gleichen Übel wie die zuvor erwähnte Auffassung, nämlich der Gottlosigkeit. Denn er überträgt die eine Herrschaft einer einzigen Person ohne den Beistand von Wort und Geist oder nur mitbestimmt durch Wort und Geist, und bedenkt nicht, was das für ein Gott wäre, der an Wort und Geist nicht Anteil hätte, oder wie er Gott sein könnte, wenn er wie die dem Entstehen unterworfenen vernunftbegabten Wesen an Wort und Geist nur Anteil hätte, als wären sie Akzidenzien.

26 Vgl. Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 45.
 27 Maximus selbst bezeichnet im späteren zweiten Brief an denselben Thomas (634 oder 636 verfasst) seine Darlegungen in Amb 1 als Zusammenfassung – sehr wahrscheinlich der Passagen aus dem Unservaterkommentar. Siehe Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, 1, 41,33.

In Christus gibt es, wie gesagt, überhaupt keine dieser Auffassungen; vielmehr gibt es nur die der wahren Gottesfurcht und das ehernen Gesetz der mystischen Theologie, die sowohl ein Aufteilen der Gottheit nach der ersten Auffassung verwirft wie auch die Engführung der zweiten Auffassung ablehnt, damit das Göttliche nicht als etwas verehrt wird, das infolge seiner natürlichen Vielheit mit sich selber im Widerstreit liegt – wie bei den Griechen –, noch als etwas, das wegen der Unizität in der Hypostase leidensfähig ist – wie bei den Juden –, als wäre das Göttliche des Wortes und des Geistes beraubt oder aber durch das Wort und den Geist in seinem Wesen nur mitbestimmt, nicht aber selber Vernunft, Wort und Geist. Und diese Auffassung lehrt uns, die wir durch den Ruf der Gnade im Glauben in die Erkenntnis der Wahrheit eingeführt worden sind, eine einzige Natur und Kraft der Gottheit zu erkennen, nämlich einen einzigen Gott, den man im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist erblickt, der allein wesenhaft als ursprungslose Vernunft existiert, der das allein wesenhaft ohne Anfang existierende Wort zeugt und Quelle des allein wesenhaft existierenden ewigen Lebens, nämlich des Heiligen Geistes ist: in der Einheit eine Dreiheit und in der Dreiheit eine Einheit.²⁸

- 28 Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 51,414–53,438: οὕτε Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίους, δι' ὧν τῆς περὶ θεοῦ δόξης ὁ διάφορος σημαίνεται λόγος ἢ, τό γε μάλλον ἀληθέστερον εἰπεῖν, ἀντικείμενος, ὁ μὲν ἀφρόνως εἰσηγούμενος πολυαρχίαν καὶ τὴν μίαν ἀρχὴν ἀντικείμεναις ἐνεργείαις τε καὶ δυνάμεσι καταμερίζων καὶ πλαττόμενος σέβας πολύθεον, τῷ τε πλήθει τῶν προσκυνουμένων στασιαζόμενον καὶ τῷ διαφύῳ τῆς προσκυνήσεως τρόπῳ γελῶμενον, ὁ δὲ μίαν μὲν, στενὴν δὲ καὶ ἀτελὴ καὶ σχεδὸν ἀνυπόστατον, ὡς Λόγου καὶ Ζωῆς ἔρημον, πρὸς ἴσον κακὸν τῷ προτέρῳ λόγῳ διὰ τῶν ἐναντίων ἐκπίπτων, τὴν ἀθείαν, ἐνὶ περιγράφῳ προσώπῳ τὴν μίαν ἀρχὴν καὶ ταύτην δίχα Λόγου καὶ Πνεύματος ὑφισταμένην ἢ Λόγῳ καὶ Πνεύματι πεποιωμένην, μὴ συνορῶν ὅτι τίς θεός, τούτων ἡμοιρημένος, ἢ πῶς θεός, μεθέξει παραπλησίως τοῖς ὑπὸ γένεσιν λογικοῖς, ὡς συμβεβηκότων, τούτων μεμοιραμένος· ὧν ἐν Χριστῷ τὸ παράπαν, ὡς ἔφην, οὐδεὶς, ἀλλὰ μόνος ἀληθοῦς εὐσεβείας λόγος καὶ πάγιος μυστικῆς θεολογίας θεσμός, τὴν τε τοῦ προτέρου λόγου διαστολὴν τῆς θεότητος ἀποπεμπόμενος καὶ τὴν τοῦ δευτέρου μὴ παραδεχόμενος συστολὴν, ἵνα μὴ τῷ φυσικῷ πλήθει στασιαστικόν – Ἑλληνικὸν γάρ – ἢ τῷ καθ' ὑπόστασιν ἐνικῷ παθητόν – Ἰουδαϊκόν γάρ –, ὡς Λόγου καὶ Πνεύματος ἐστερημένον ἢ Λόγῳ καὶ Πνεύματι πεποιωμένον, ἀλλ' οὐκ ὃν Νοῦς καὶ Λόγος καὶ Πνεῦμα, τὸ θεῖον πρεσβέυηται, καὶ διδάσκων ἡμᾶς, τοὺς κλήσει χάριτος κατὰ πίστιν εἰσπεποιημένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, μίαν εἰδέναι θεότητος φύσιν καὶ δύναμιν, ἡγουν ἓνα θεόν, ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεωρούμενον, οἷα δὴ μόνον ἀνάιτιον Νοῦν οὐσιωδῶς ὑφεστώτα, μόνου κατ' οὐσίαν ὑφεστώτος ἀνάρχου Λόγου γεννήτορα καὶ μόνης αἰδίου Ζωῆς οὐσιωδῶς ὑφεστώσης, ὡς Πνεύματος ἁγίου πηγὴν ἐν μονάδι τριάδα καὶ ἐν τριάδι μονάδα. Übersetzung aus: Maximus Confessor, *Drei geistliche Schriften*, 36f. Vgl. dazu Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 58–70.

Der Grieche betreibt *διαστολή* Gottes, indem er Gott in eine Vielheit von Göttern auseinandertreten lässt und die eine Herrschaft Gottes auf viele gegensätzliche Wirklichkeiten und Kräfte verteilt und so die Verehrung von vielen Göttern fabriziert.²⁹ Diese vielen Götter bzw. diese Art von Gottesverehrung ist aufgrund der Fülle von verehrten Göttern in sich zerstritten (*στασιαζόμενον*).³⁰ Für Maximus ist diese Ansicht der unterschiedlichen Weise der Gottesverehrung lächerlich,³¹ weil sie der Einheit Gottes nicht entspricht. Diese Art der Vervielfältigung von einem Gott in eine Vielzahl von Göttern, auch wenn es nur drei wären, will Maximus auch im ersten Ambiguum abwehren.

Der Jude hingegen betreibt *συστολή*, indem er nur einen einzigen Ursprung oder ein einziges Herrschaftsprinzip einführt, dieses aber schwach, unvollkommen und beinahe inexistent ist. Der jüdische Standpunkt sinkt am anderen Ende des negativen Spektrums zum selben Übel hinab wie die Vielgötterei des Griechen,³² indem er die Einheit Gottes falsch versteht. Der Jude geht für Maximus so vor, dass er die eine Herrschaft auf eine Person beschränkt und diese Herrschaft ohne *Λόγος* und Geist subsistieren lässt oder sie erst später zu *Λόγος* und Geist *macht*. Der jüdische Standpunkt sieht die Gottlosigkeit nicht ein, die darin liegt, dass ein solcher Gott an *Λόγος* und *Πνεῦμα* wie an Akzidenzen partizipieren müsste, vergleichbar mit den geschaffenen vernunftbegabten Wesen.³³ Maximus bezeichnet diese beiden Denkart über Gott, die griechische und die jüdische, als *διαστολή* und *συστολή*. Beide Ansichten könnten unter die Rubrik der *αἰτιολογία* fallen, die Gott einer anderen Ursache unterwirft. Maximus wirft dem Griechen vor, das Göttliche als in sich zerstritten zu denken, und dem Juden, es als dem Leiden unterworfen und geschaffen zu sehen, weil Gott erst zu *Νοῦς*, *Λόγος* und *Πνεῦμα* werden muss, anstatt es immer schon zu sein.³⁴ Dies fügt sich terminologisch und inhaltlich gut in den Kontext von Amb. 1 ein und dient zur Erhellung der dortigen Thematik.

Maximus beruft sich gegenüber Juden und Griechen auf die Erkenntnis der Wahrheit über Gott, in die die Gläubigen durch eine Gnadenwahl eingeführt wurden. Diese Erkenntnis bezieht sich auf die eine Natur und Kraft der Gottheit, den einen Gott, der im Vater und im Sohn und im heiligen Geist betrachtet

29 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 51,416–419.

30 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,23.

31 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 51,419–52,421.

32 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 52,421–424.

33 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 52,424–429.

34 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 52,429–53,438.

wird.³⁵ Analog zum chalkedonischen Credo wird hier die Natur als in der Person erkennbar beschrieben.³⁶ Maximus illustriert die Beziehungen zwischen den Personen traditionell mit dem Bild des Vaters als Erzeuger des Sohnes und als Quelle des Geistes. Zusätzlich bringt Maximus wie in Amb. 1 eine genauere Bezeichnung des engen Verhältnisses von Wesen und Personen: Die Personen subsistieren auf substanzielle Weise. Mit anderen Worten: Gottes Wesen ist immer schon im Vollzug als Formalprinzip der Subsistenz der drei Personen, und die Personen können ohne das Wesen überhaupt nicht existieren.³⁷ Das wechselseitige Verhältnis von Wesen und Personen wird auch hier als gegenseitiges Insein gedacht. Dieses Insein wird jetzt zunächst sehr ähnlich qualifiziert, wie bei Leontius von Byzanz, der den Begriff *ἐνυπόστατος* für die Christologie abgegrenzt hat:³⁸ Das Insein der Triade in der Monade ist nicht so zu denken, als sei die Triade als verschiedene Entität in der Monade, wie ein Akzidens in einer Substanz ist. Ebenso ist auch die Monade nicht in der Triade, wie eine Qualität in ihren Trägern.³⁹ Das gegenseitige Insein von Wesen und Person übersteigt bei Maximus diese für ihn noch zu äusserlichen Arten der Beziehungen von Substanz und Akzidens und Qualität und Träger, weil die Einheit Gottes diese noch transzendiert und über-eins ist. Ebenso verwahrt sich Maximus gegen andere Arten und Weisen, die Distinktion zwischen Wesen und Personen in Gott zu sehen: Als eine Unterschiedlichkeit von Naturen, weil Gott *eine* Natur ist; als eine Unterschiedenheit von Graden der Kraft oder als Subordination zwischen Monade und Triade. Weder soll man die Monade als eine allgemeine, nur im Verstand existierende Gattung und die Triade nicht als ihre Teile verstehen, da das eine Wesen an sich selbst existiert und eine wirklich von selbst starke Kraft ist, noch existiert die Triade durch die Monade wie ein Verursachtes durch seine Ursache, weil das mit sich Selbige und Absolute nicht durch eine Beziehung (zu einem Relat ausserhalb seiner selbst) vermittelt wird. Auch entspringt die Triade nicht aus der Monade gemäss einer Ableitung oder einer

35 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 53,439–442: τοὺς κλήσει χάριτος κατὰ πίστιν εἰσπεποιημένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, μίαν εἰδέναι θεότητος φύσιν καὶ δύναμιν, ἡγοῦν ἓνα θεόν, ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεωρούμενον.

36 Vgl. das chalkedonische Credo: Χριστόν [...] ἐν δύο φύσεσιν [...] γνωριζόμενον in: Schwartz, *Concilium Universale Chalcedonense*, 129f. Hier sehen wir, wie in Amb. 1 die Terminologie von der Christologie in die Trinitätslehre transponiert wird.

37 Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 53,443: Der Vater ist Νοῦν οὐσιωδῶς ὑφεστώτα.

38 Vgl. Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 132,19–26.

39 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 53,446–449: ἐν μονάδι τριάδα καὶ ἐν τριάδι μονάδα· οὐκ ἄλλην ἐν ἄλλῃ – οὐ γὰρ ὡς ἐν οὐσίᾳ τῇ μονάδι συμβεβηκός ἐστιν ἡ τριάς ἢ τὸ ἔμπαλιν ἐν τριάδι μονάς, ἅποιοι γάρ –.

Fortführung bzw. Beförderung, weil die Triade nicht entstanden ist und von selbst als solche ihre Gestalt besitzt.⁴⁰ Maximus legt anhand des Einheitsbegriffs die Unähnlichkeit zwischen der Trinität und der geschaffenen Ontologie dar, was er, wie es scheint, gegen eine zu einlinige Anwendung der Ontologie von allgemeiner und besonderer Substanz auf die Trinität im Tritheismus des 6. Jahrhunderts einwendet.⁴¹

Maximus beschreibt, wie schon gesehen, die Einheit der Trinität ähnlich wie in der Christologie. Gott wird als beides, Monas und Trias, gesagt und gedacht: Monas aufgrund des λόγος des Wesens, Trias aufgrund des τρόπος der Existenz.⁴² Maximus greift somit auf das auch in der Christologie zentrale Konzept des Paares von λόγος-τρόπος zurück, um die Wechselwirkung von Wesen und Personen auszudrücken. Das Insein der göttlichen Natur in den göttlichen Personen wird ebenso anhand des ursprünglich christologischen Konzepts des Inseins der Naturen in Christi Person besser verständlich. Maximus betont nämlich weiter unten im Text die Ganzheit und Vollständigkeit der Monade und der Triade, um eine Zerteilung der Einheit in Personen und eine Vermischung der Personen in eine Einheit explizit zu vermeiden, ganz analog zum Problem einer Zerteilung der Person Christi und einer Vermischung der Naturen, jedoch unter trinitarischen Vorzeichen. Maximus spricht also über die Trinität in einer christologischen Sprache und Begriffswelt und wendet christologische Gedanken auf die Trinität an.⁴³ Maximus selbst zieht diese Verbindung im Unservaterkommentar, indem eine Erkenntnis der Dreieinigkeit Gottes nur

40 Mit αὐτέκφαντος meint Maximus wahrscheinlich, dass die Triade schon die Urform der Gottheit ist und das Wesen Gottes sich schon immer in der Dreigestalt der Personen präsentiert. Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 53,449–54,461: οὐδ' ὡς ἄλλην καὶ ἄλλην – οὐ γὰρ ἑτερότητι φύσεως τῆς τριάδος ἡ μονὰς διενήνοχεν, ἀπλῆ τε καὶ μία φύσις τυγχάνουσα – · οὐδ' ὡς ἄλλην παρ' ἄλλην – οὐ γὰρ ὑφέσει δυνάμεως διακέκριται τῆς μονάδος ἢ τριάδος ἢ τῆς τριάδος ἡ μονὰς, ἢ ὡς κοινόν τι καὶ γενικόν, ἐπινοίᾳ μόνῃ θεωρητόν, τῶν ὑπ' αὐτὸ μερικῶν, παρήλλακται τῆς τριάδος ἡ μονὰς, οὐσία κυρίως αὐθύπαρκτος οὐσα καὶ δύναμις ὄντως αὐτοσθενής – · οὐδ' ὡς δι' ἄλλης ἄλλην – οὐ γὰρ μεσιτεύεται σχέσει τὸ ταυτὸν πάντη καὶ ἄσχετον, ὡς πρὸς αἴτιον αἰτιατόν – · οὐδ' ὡς ἐξ ἄλλης ἄλλην – οὐ γὰρ κατὰ παραγωγὴν ἢ προαγωγὴν ἐκ μονάδος τριάς, ἀγέννητος ὑπάρχουσα καὶ αὐτέκφαντος – ·.

41 Vgl. Benevich, „Maximus Confessor's Polemics Against Tritheism“; Krausmüller, „Under the Spell of John Philoponus“, 643–645. Krausmüller übersetzt ἐνυπόστατος im trinitarischen Kontext mit „merely existent“, was m.E. die Stossrichtung des Maximus, Gottes Einheit als Selbstvollzug zu denken, nicht recht deutlich werden lässt.

42 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 54,461–463: ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ὡς ἀληθῶς μονάδα καὶ τριάδα καὶ λεγομένην καὶ νοουμένην, τὸ μὲν τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ, τὸ δὲ τῷ καθ' ὑπαρξιν τρόπῳ.

43 Gegen Törörens wird hier die Zentralität der Christologie festgehalten.

über die Person Christi erfolgt, der die Betenden im Unservater über die Dreieinigkeit Gottes und die Weise seiner Existenz unterrichtet.⁴⁴

Aus der Einheit Gottes in drei Personen ergibt sich für Maximus eine Einsicht in den vollkommen Selbstvollzug der Trinität, der an Einheit nicht zu überbieten ist. Der Sohn als der Name des Vaters wird vom Vater nicht zusätzlich erworben, wie auch der Geist als das Reich nichts zum Vater zusätzlich Betrachtetes ist.⁴⁵ Gott hat keinen Anfang seines Seins, darum existiert er immer schon und zwar als Vater und König.⁴⁶ Sohn und Geist subsistieren wesentlich schon immer zusammen *mit* dem Vater, existieren gleichzeitig *aus* ihm und *in* ihm auf eine natürliche Weise, die Kausalität und Begriff übersteigt.⁴⁷ Sohn und Geist entstanden also nicht nach dem Vater aufgrund irgendeiner anderen Ursache.⁴⁸ „Es herrscht eine *σχέσις* zwischen den göttlichen Personen, welche das Vermögen der gleichzeitigen Anzeige der Relate besitzt und nicht erlaubt, dass die Relate in einer zeitlichen Abfolge stehen.“⁴⁹ Dieser vollkommene Selbstvollzug der Trinität bildet das Zentrum von Maximus' Einheitsbegriff.

Maximus unterscheidet nun aufgrund dieser höchsten Einheit Gottes die ursprünglich christologischen Denkfiguren in ihrer Anwendung auf das geschaffene und ungeschaffene Sein. Er tut dies, indem er seine theologische Methode der triplex via mit der christologischen Terminologie verbindet und sie auf die Trinität anwendet: Um die Wesensgleichheit der Trinität zu beschreiben benutzt Maximus den traditionellen Terminus *ὁμοούσιος*, ergänzt diesen aber um einen Begriff dionysischer Abstammung:

-
- 44 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 40,232–41,235: Εὐθὺς καθηκόντως θεολογίας ἐν τούτοις ἀπάρξασθαι διδάσκει τοὺς προσευχομένους ὁ κύριος καὶ τὴν πῶς ὑπαρξὴν τῆς τῶν ὄντων ποιητικῆς αἰτίας μυσταγωγεῖ, κατ' οὐσίαν τῶν ὄντων αἴτιος ὢν.
- 45 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 41,245–247: οὐ γὰρ ἐπίκτητον ὁ Πατὴρ ἔχει τὸ ὄνομα, οὔτε μὴν ὡς ἀξίαν ἐπιθεωρουμένην αὐτῷ νοοῦμεν τὴν βασιλείαν.
- 46 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 41,247–42,251: οὐκ ἦρξται γὰρ τοῦ εἶναι, ἵνα καὶ τοῦ πατρὸς ἡ βασιλεὺς εἶναι ἄρξηται, ἀλλ' αἰὲν ὢν, αἰὲν καὶ πατὴρ ἐστὶ καὶ βασιλεὺς, μήτε τοῦ εἶναι, μήτε τοῦ πατρὸς ἡ βασιλεὺς εἶναι τὸ παράπαν ἡργμένος. Εἰ δὲ αἰὲν ὢν, αἰὲν καὶ πατὴρ ἐστὶ καὶ βασιλεὺς.
- 47 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 42,251–254: αἰὲν ἄρα καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐσιωδῶς τῷ Πατρὶ συνυφεστήκασιν, ἐξ αὐτοῦ τὰ ὄντα καὶ ἐν αὐτῷ φυσικῶς ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον.
- 48 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 42,254–255: ἀλλ' οὐ μετ' αὐτὸν γενόμενα δι' αἰτίαν ὕστερον.
- 49 Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 42,255–257: ἡ γὰρ σχέσις συνενδείξεως κέκτῃται δυνάμιν, τὰ ὧν ἐστὶ τε καὶ λέγεται σχέσις, μετ' ἀλλήλα θεωρεῖσθαι μὴ συγχωροῦσα. Dieser Begriff der *σχέσις* verweist schon auf die Anthropologie des Maximus, wo er die Einheit von Seele und Leib in einer ganz analogen Relation denkt, wie wir weiter unten sehen werden.

Indem wir mit diesem Gebet beginnen, werden wir dazu geführt, die gleichwesentliche (ὁμοούσιος) und überwesentliche (ὑπερούσιος) Dreiheit als schaffende Ursache unserer Schöpfung zu verehren.⁵⁰

Als Trinität ist Gott ὁμοούσιος, dies aber so, dass er als die Schöpferursache gleichzeitig ὑπερούσιος ist. Die beiden Begriffe zusammen drücken die Kombination der christologischen Sprache mit der triplex via aus, die hier in ihrer Komplexität angedeutet wird. Die Sprache der (geschaffenen) Substanz kann auf Gott nur angewendet werden, indem Gott als Schöpfer der Substanz und des Werdens über beiden steht, und zwar aufgrund seiner gleichwesentlichen Dreiheit-Einheit. Die Unterscheidung von λόγος und τρόπος hilft Maximus sowohl in der Trinitätslehre, wie auch in der Christologie, die Aspekte von Einheit und Verschiedenheit zu vermitteln. So ergibt sich für das Denken der komplexen Einheit Gottes eine Denkbewegung, die gemäss der triplex via vorgeht. Maximus macht dies deutlich, indem er die Unterscheidung von λόγος und τρόπος an der Einheit Gottes bricht: Gott ist als differenzierte Einheit im Selbstvollzug zwar auch mit der Differenz von λόγος und τρόπος beschreibbar (Affirmation). Jede Art von Verursachtheit muss aber von ihm als Ursache negiert werden (Negation), weil Gott aufgrund seiner Einheit-Dreiheit über jeder Differenziertheit steht und sie gleichzeitig in sich als vollkommene Einheit vollzieht (Verbindung von Negation und Affirmation). Diesen Sachverhalt erläutert Maximus in Amb. 23.

5.3 Ambiguum ad Iohannem 23: Bewegung Gottes?

In Ambiguum 23 finden wir zusätzlich zu Ambiguum 1, aber chronologisch früher, Erläuterungen zur Denkbewegung des Menschen über die Trinität. Maximus bietet hier eine Interpretation zur Stelle bei Gregor von Nazianz, die er ebenfalls in Ambiguum 1 kommentiert hat: „Deswegen kommt die Monade, die von Anfang an zur Zweiheit bewegt wurde, bei der Triade zum Stehen.“⁵¹ Schon zu Beginn von Amb. 23 macht Maximus klar, dass eine natürliche Bewegung nur aufgrund einer Ursache vonstatten geht und alle Dinge, die sich aufgrund

⁵⁰ Vgl. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 42,258–260: Ταύτης οὖν ἀπαρχόμενοι τῆς προσευχῆς, γεραίρειν ἐναγόμεθα τὴν ὁμοούσιον τε καὶ ὑπερούσιον τριάδα ὡς ποιητικὴν αἰτίαν τῆς ἡμετέρας γενέσεως.

⁵¹ Gregor von Nazianz, *Oratio* 29,6 (188,26–33): Διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριάδος ἔστη.

einer Ursache bewegen auch aufgrund einer Ursache ins Sein treten und den Anfang und das Ziel ihrer Bewegung in einer ersten Ursache haben. Bewegung als Veränderung gehört also auf die Seite der Schöpfung, nicht zu Gott selbst.⁵² Gott selbst, der keine solche Ursache des Seins hat, sondern selbst die Ursache des Seins der Geschöpfe ist, ist demnach auch ohne Bewegung in diesem Sinne.⁵³

Dennoch spricht Gregor von einer Bewegung des Göttlichen, und Maximus gibt Gründe an, wie man von der Bewegung eines unbewegten Prinzips sprechen kann:

Wie das Prinzip in einer Wissenschaftsdisziplin, das jede Kunst zusammenhält, in sich völlig unbewegt bleibt, um ein Beispiel zu gebrauchen, aber indem es in jeder Gestalt der Dinge, die unter dieselbe Kunst fallen, ausgeformt wird, wird gesagt, dass es sich bewegt; das Prinzip zeigt sich aber eher, indem es das durch Kunst Geformte bewegt, als dass es selbst bewegt wird. Oder wie das Licht, das das Auge zum Sehen bewegt, als ein sich Bewegendes bezeichnet wird, existiert es doch eher als eines, das an sich jedes Sehen bewegt, als dass es selbst bewegt wird.⁵⁴

Ähnlich dazu scheint auch Gott sich zu bewegen, bewegt aber vielmehr, als dass er selbst bewegt wird:

So ist auch das Göttliche gemäss seiner Substanz und Natur völlig unbewegt, als etwas Unendliches, Absolutes und Unbegrenztes, und wird wie

52 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 2,4–10 (1257C–D): Πάν κατὰ φύσιν κινούμενον δι' αἰτίαν πάντως κινεῖται, καὶ πᾶν τὸ δι' αἰτίαν κινούμενον δι' αἰτίαν πάντως καὶ ἔστι, πᾶν δὲ τὸ δι' αἰτίαν ὄν καὶ δι' αἰτίαν κινούμενον ἀρχὴν μὲν εἶχε πάντως τοῦ εἶναι τὴν δι' ἣν ἔστι καὶ ἐξ ἣς πρὸς τὸ εἶναι ἤρχθη αἰτίαν, τέλος δὲ τοῦ κινεῖσθαι τὴν αὐτὴν δι' ἣν κινεῖται καὶ πρὸς ἣν ἐπείγεται αἰτίαν. Πᾶν δὲ τὸ δι' αἰτίαν καὶ ὄν καὶ κινούμενον καὶ γενητόν πάντως.

53 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 4,3–8 (1260A): πᾶν ὃ μὴ δι' αἰτίαν ἔστιν οὐδὲ ποιητόν ἔστιν, οὐδὲ κινήτον δηλονότι. Οὐ γὰρ κινεῖται τὸ παντάπασιν μὴ ἔχον τοῦ εἶναι αἰτίαν. Εἰ δὲ τὸ ἀναίτιον πάντως καὶ ἀκίνητον, ἀκίνητον ἄρα τὸ θεῖον, ὡς τοῦ εἶναι μηδεμίαν ἔχον αἰτίαν, καὶ πάντων τῶν ὄντων ὑπάρχον αἰτία.

54 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 4,9–19 (1260A–B): Πῶς οὖν, ἴσως ἐρεῖ τις, ὁ θαυμαστός οὗτος διδάσκαλος κινούμενον εἰσάγει τὸ θεῖον ἐν τοῖς προτεθείσι; Πρὸς ὃν ἐροῦμεν ὅτι παντὸς μᾶλλον ἥδει τὸ θεῖον ἀκίνητον ὁ διδάσκαλος, ἀλλ' ὥσπερ ὁ κατ' ἐπιστήμην ἐκάστης τέχνης συνεκτικός λόγος, ἀκίνητος μένων παντάπασιν ἐφ' ἑαυτόν, ἵνα παραδείγματι χρῆσθωμαι, καθ' ἕκαστον εἶδος τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν τέχνην μορφούμενος, κινεῖσθαι λέγεται τῷ κινεῖν μᾶλλον καθ' ἑαυτὸν τὸ τεχνούμενον ἢ τῷ κινεῖσθαι προφανόμενος· ἢ, ὡς φῶς πρὸς τὸ ὀρᾶν τὴν ὄψιν κινεῖται λέγεται κινεῖσθαι, κινήτικὸν ὑπάρχον πάσης ὄψεως κυρίως ἢ περ κινή-
τόν.

ein Prinzip in einer Wissenschaft, das in den Substanzen der Seienden existiert, als ein sich Bewegendes bezeichnet, indem es jedes der Seienden fürsorglich gemäss dem Prinzip bewegt, das jedem natürlich ist.⁵⁵

Daraus schliesst Maximus:

Gott als Ursache aller Dinge nimmt all die Attribute derjenigen Dinge an, deren Ursache er ist, ohne dadurch etwas zu erleiden.⁵⁶

Dies ist nichts anderes als die erste Operation der Affirmation in der theologischen Methode, kombiniert mit der Negation der von Gott affirmierten Eigenschaften. Gott wird in seiner ungeschaffenen Einheit nicht tangiert, wenn von ihm in geschöpflichen Kategorien gesprochen wird. Aussagen über Gott sind für Maximus jedoch deswegen keine rein logischen Aussagen, sondern beruhen auf einer ontologisch verstandenen Einwohnung Gottes in den Wesen der Seienden, analog dazu, wie das Prinzip einer Kunst in allen ihren Hervorbringungen existiert und sie bewegt aber dennoch transzendent bleibt.

Maximus führt dann mit expliziter Berufung auf Dionysius Areopagita⁵⁷ aus, wie man die Bewegung Gottes genauer verstehen soll, worauf wir im Abschnitt über die Güte Gottes näher eingehen werden:

Die Monade bzw. Triade bewegt sich in dem für sie aufnahmefähigen Geist, sei es ein engelhafter oder ein menschlicher Geist, der Untersuchungen über sie nur durch sie und in ihr anstellt. Sie belehrt den Geist in einer ersten Annäherung auf ungeteilte Weise über das Prinzip der Einheit, damit nicht eine Trennung in die erste Ursache eingeführt werde.⁵⁸

55 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 4,19–23 (1260B): οὕτω καὶ τὸ θεῖον ἀκίνητον πάντη κατ’ οὐσίαν καὶ φύσιν ὑπάρχον, ὡς ἄπειρον καὶ ἄσχετον καὶ ἀόριστον, οἷοναί τις ἐπιστημονικὸς λόγος ἐνυπάρχων ταῖς τῶν ὄντων οὐσίαις λέγεται κινεῖσθαι, τῷ κινεῖν προνοητικῶς ἕκαστον τῶν ὄντων καθ’ ὃν κινεῖσθαι πέφυκε λόγον.

56 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 6,1–2 (1260B): καὶ ὡς αἴτιον πάντα τὰ κατηγορούμενα κατὰ τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον ἀπαθῶς ἀναδεχόμενον.

57 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,14 (160,1–5): Τί δὲ ὅλως οἱ θεολόγοι βουλόμενοι ποτὲ μὲν ἔρωτα καὶ „ἀγάπην“ αὐτόν φασι, ποτὲ δὲ ἔραστόν καὶ ἀγαπητόν; Τοῦ μὲν γὰρ αἴτιος καὶ ὥσπερ προβολεὺς καὶ ἀπογεννήτωρ, τὸ δὲ αὐτός ἐστι. Καὶ τῷ μὲν κινεῖται, τῷ δὲ κινεῖ, ἢ ὅτι αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῷ ἐστὶ προαγωγικὸς καὶ κινητικὸς.

58 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 6,18–23 (1260C–D): Κινεῖται γὰρ ἐν τῷ ταύτης δεκτικῷ νῷ, εἴτε ἀγγελικῷ εἴτε ἀνθρωπίνῳ, δι’ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ τὰς περὶ αὐτῆς ἐξετάσεις ποιοιμένων, καὶ, σαφέστερον εἰπεῖν, διδάσκει αὐτόν ἀμερίστως ἐν τῇ πρώτῃ προσβολῇ τὸν περὶ μονάδος λόγον, ἵνα μὴ διαίρεσις τῷ πρώτῳ αἰτίῳ ἐπεισασθῇ.

Maximus stellt also die Einheit Gottes bei einer Untersuchung über Gott an die erste Stelle. In einem zweiten Schritt wird der Geist über die Vielheit in der göttlichen Einheit erleuchtet und erhält so durch Gott selbst einen Einblick in den lebendigen Selbstvollzug Gottes:

Die Gottheit wird als bewegt bezeichnet, weil sie selbst Ursache der Untersuchung darüber ist, auf welche Weise sie existiert. Ohne göttliche Erleuchtung ist es dem geschaffenen Geist unmöglich, ein Auge auf die Gottheit zu werfen.⁵⁹

Obwohl für Maximus die Erkenntnis Gottes eigentlich unmöglich ist und die geschaffenen Begriffe unzureichend sind und von Gott verneint werden müssen, ist Erkenntnis von Gott durch eine göttliche Erleuchtung und eine Wirkung Gottes selbst möglich, indem sich Gott in der Bewegung des geschaffenen Geistes ausformt und diese Bewegung des Geistes bei aller Unzulänglichkeit Wahres über Gott aussagt. Gott offenbart sich also wirklich und erscheint, gleichzeitig erscheint er aber nicht als der Unbewegte, da er in der komplexen, unbewegten oder vielleicht eher überbewegten Einheit seines Selbstvollzugs den Geist völlig übersteigt. Der Geist bewegt sich auf Gott hin immer zwischen Einheit und Verschiedenheit. Gott vereint beide Aspekte von Ruhe und Bewegung in sich. Als Erleuchtender bzw. „Bewegter“ ist Gott daher auch Wahrheit. Er offenbart sich so, dass er sich dem Menschen und seiner Endlichkeit anpasst und ihn durch die Schrift und die Schöpfung stückweise in die Wahrheit Gottes als ein Wesen (οὐσία), eine Gottheit, eine Kraft (δύναμις) und eine Tätigkeit (ἐνέργεια) in drei Personen einführt.⁶⁰

In Amb. 23 ist Maximus, wie gesagt, sehr darum besorgt, die gegenseitige In-existenz oder Implikation der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen zu betonen.⁶¹ Diese gegenseitige In-existenz führt zu einem Austausch

59 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 8,2–5 (1260D–1261A): Κινεῖσθαι οὖν ἡ θεότης λέγεται ὡς αἰτία τῆς καθ' ὃν ὑπάρχει τρόπον ἐξετάσεως. Ἄνευ γὰρ ἐλλάμψεως ἐπιβάλλειν θεότητι τῶν ἀμηχάνων ἐστί.

60 Gott kann auch insofern als bewegt bezeichnet werden, als dass er sich schrittweise in der Schrift als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 6,5–12 (1260C): Λέγεται δὲ κινεῖσθαι πάλιν καὶ διὰ τὴν κατὰ μέρος φανέρωσιν τοῦ περὶ αὐτῆς τελειωτέρου λόγου κατὰ τὴν ἁγίαν Γραφήν, ἀπὸ τοῦ Πατέρα ὁμολογεῖν ἀρχομένου, καὶ εἰς τὸ Υἱὸν συνομολογεῖν Πατρὶ προβαίνοντος, καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπαραδέχεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ συμπροσκυνεῖν τοὺς διδασκομένους ἐνάγοντος Τριάδα τελείαν μονάδι τελείᾳ, ἧγουν μίαν οὐσίαν καὶ θεότητα καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν.

61 Maximus geht in Amb. 23 ähnlich vor wie Gregor von Nyssa in Ad Ablabium. Die Einheit des Wesens Gottes wird von der Tätigkeit Gottes her begründet, die nicht auf die

der Aspekte der Einheit und der Dreiheit in Gott selbst, so dass Maximus den Aspekt des einen Wesens selbst hinwiederum in die drei Aspekte von οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια differenzieren kann. Man könnte also sagen, dass die Logik des Austausches der Idiome aus der Christologie von Maximus auch für die Trinitätslehre durchgeführt wird, insofern Wesen und Personen ihre Aspekte der Einheit und der Dreiheit untereinander „austauschen“ und dies als eine Folge des gegenseitigen Inseins zu veranschlagen ist. Dieselben drei Aspekte, die Maximus für die geschaffene Natur und für die göttliche Natur in Christus ansetzt, sieht er auch in der Trinität selbst gegeben. Mit der triplex via im Hintergrund entwickelt Maximus diese Aspekte in den folgenden Ambigua: Im einen Wesen Gottes ist die Dreiheit der Aspekte von Vermögen (Amb. 24: δύναμις), Wesen (Amb. 25: οὐσία) und Tätigkeit (Amb. 26: ἐνέργεια) zu analysieren.

5.4 Ambiguum ad Iohannem 24: δύναμις als σχέσις ἀκίνητος

Aus dem Beispiel des Menschen, dass ein Wille immer von der Zustimmung oder dem Beitrag des ihn Besitzenden abhängt und auf ein gewolltes Objekt hin bewegt wird, lässt sich laut Maximus auf göttliche Realitäten schliessen.⁶² Zwischen der Person eines Wollenden bzw. eines Zeugenden und deren Objekte, dem Gewollten oder Gezeugten, lässt sich eine Beziehung (σχέσις) ausmachen, welche durch Willen oder Zeugung gebildet wird.⁶³ Diese Relation als Vermittlung zwischen zweien bedarf zu ihrer Entstehung und ihrem Bestand der gleichzeitigen Existenz ihrer Glieder: Ohne einen Wollenden und ein Gewolltes gibt es keinen Willen.⁶⁴ Maximus ortet diese Art der Relation, die ein gleichzeitiges Bestehen ihrer Glieder fordert, auch zwischen Sehendem und Gesehenem bzw. Denkendem und Gedachtem. Der Wille bzw. das Wollen und die Zeugung

Hypostasen aufgeteilt werden kann, weil die Personen in Gott alles gemeinsam tun: Aus dem Vater, durch den Sohn und im Geist. Vgl. Gregor von Nyssa, *Ad Ablabium*, 47,21–50,12.

62 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 10,24–12,4 (1261D): Οὐδὲ γὰρ ἔπεται πάντως δηλονότι τῇ θελήσει τὸ θεληθὲν καὶ ταῖς λοιπαῖς ὡσαύτως τὰ λοιπά, χωρὶς τῆς τοῦ ταύταις ὑποκειμένου ἐν ᾧ καὶ εἰσι συνεισφορᾶς. Εἰ τοίνυν ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς παραδειγμάτων τεκμαίρεσθε τὰ θεῖα. Hier finden wir einen deutlichen Hinweis, dass Maximus anthropologische Realitäten und Konzepte zur Erhellung der Trinitätslehre beizieht, ohne den fundamentalen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf darob zu vergessen. Zu Amb. 24 vgl. auch Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 83–87.

63 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 12,4–9 (1261D–1264A): δέξασθε ταῖς ὑμῶν γούν αὐτῶν στοιχοῦντες ὑποθέσει τῶν ἅμα πάντως εἶναι τὰ κατὰ τὴν μέσσην σχέσιν ἀλλήλοις συνόντα, λέγω δὴ τὸν θέλοντα καὶ τὸ θεληθέν, τὸν γεννῶντα καὶ τὸ γεννηθέν, κατὰ τὴν σχέσιν, φημί δὲ τὴν θέλησιν καὶ τὴν γέννησιν, ἀλλήλοις συνόντα.

64 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 12,4–6 (1261D).

sind Aspekte des Wesens, die jedoch ohne ihre In-existenz in einer Person bzw. in einem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt in gewisser Weise in-existent sind: Aus ihrem Begriff heraus fordern sie die Existenz der Relate.⁶⁵

Maximus wendet sich gegen den arianisierenden Satz, dass der Sohn aus dem Willen des Vaters und nicht aus dem Vater selbst stammt, da dies heissen würde, dass ein vollendet tätiger Wille ohne die Person, in der er existiert, gedacht werden bzw. selbst die Rolle der Person in Anspruch nehmen könnte.⁶⁶ Maximus geht es hingegen um die Einheit der Selbstrelation von Person und Wille bzw. deren gegenseitiger In-existenz, so dass was aus dem Willen stammt, genauso auch aus der Person stammt. Der Aspekt des Wesens (Wille, Zeugung, Erkennen, Sehen) ist bereits schon als Beziehung strukturiert und nicht ohne Personsubjekt und Willensobjekt verständlich. Maximus illustriert demnach am seelischen Vermögen des Willens und dann der Zeugung, dass das eine Wesen der Gottheit sich von Natur aus und gleichzeitig personal in die Zweiheit von Vater und Sohn, Zeugendem und Gezeugtem entfaltet. Dass die Relation der Zeugung im Wesen anzusiedeln ist, und in sich die gleichzeitige Existenz der Relate fordert, veranlasst Maximus zur näheren Bezeichnung dieser Beziehung als eine *σχέσις ἀκίνητος*, welchen Begriff er in Amb. 7 auch für die Beziehung von Seele und Leib benutzt. Die Gleichzeitigkeit der Relate, wenn sie auf Gott angewendet wird, bedeutet die Ewigkeit der Relate, da der Vater ewig ist und also zwischen ihm und dem Sohn kein Zeitabstand bestehen kann.⁶⁷ Maximus nimmt zu diesen Erörterungen, so anthropologisch sie im Ursprung klingen, weniger am Beispiel des Menschen Mass, sondern an seinen spekulativen Erörterungen zur göttlichen Wesen-Person-Relation.

Maximus stellt am Ende des Ambiguums klar, dass zu all diesen Affirmationen über Gott schliesslich die Negation aufgrund der Überwesenhaftigkeit Got-

65 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 10,9–14 (1261C): Εἰ γὰρ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, ὡς ἴσως φαίη τις εἶναι συμπληρωτικὰς τῆς οὐσίας αὐτῆς, δύνασθαι μὲν ταύτας ἐνεργεῖν λέγομεν ἐν ᾗ σύνεισιν οὐσία, μὴ μέντοι καὶ κινεῖσθαι πάντως κατ' ἐνεργεῖαν ἀποτελεσματικὴν χωρὶς τῆς τοῦ θέλοντος ἐπινεύσεως δύνασθαι. Die Vermögen der Seele (z. B. der Wille) sind für den Vollbegriff notwendig und sind in ihm potenziell wirksam, aber die vollendete Tätigkeit des Willens hängt an der Person des Wollenden.

66 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 10,4–7 (1261B–C): Πρὸς τοὺς Ἀρειανοὺς πάντα κινούντας τρόπον πρὸς τὸ εὐεπίβατον αὐτοῖς εἶναι τὴν κατὰ τοῦ Μονογενοῦς βλασφημίαν, καὶ λέγοντας θελήσεως, ἀλλ' οὐ Πατὴρ ὧν εἶναι τὸν μονογενῆ Υἱόν.

67 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 12,14–20 (1264A): Εἰ δὲ τῶν ἅμα ταῦτά ἐστι κατὰ τὴν σχέσιν, ἀκίνητος γὰρ ἢ ἐπ' ἀμφοῖν σχέσις, ἅμα ἦν ἄρα τῷ γεννῶντι Πατρί, αἰεὶ ὄντι Πατρί, διὰ γεννήσεως, καὶ καθ' ὑμᾶς ὁ γεννώμενος Υἱός, μὴ παραδεχόμενος καθ' οἷον διήποτε τρόπον μεταξὺ αὐτοῦ καὶ τοῦ γεννῶντος Πατρὸς παρενθήκη χρόνου, καὶ οὐκ ἔτι θελήσεώς ἐστιν Υἱός ὁ Υἱός, ἀλλὰ τοῦ γεννῶντος Πατρός.

tes hinzutreten muss.⁶⁸ Die unbewegliche Relation von gleichzeitigen Relaten kann nämlich die Einheit des Wesens Gottes insofern doch nicht vollkommen ausdrücken, als die Zeugung in Gott seinen Willen übersteigt und kein Wille zwischen Vater und Sohn vermittelt, weil beide das Sein gleichzeitig oder gleichewig besitzen und ein einfaches und ungetrenntes Wesen bzw. einen Willen haben.⁶⁹ Das Insein des einen Wesens in den göttlichen Personen drückt sich also als unbewegliche Relation zwischen den Personen aus, was hier anhand des Willens illustriert wird, der allen göttlichen Personen eigen ist.

Das Argument in Amb. 24 beruht zunächst auf einer Gleichsetzung von Willen und Zeugung als unbeweglichen Beziehungen gleichzeitiger Relate, dennoch unterscheidet Maximus später wieder zwischen Zeugung und Wollen, weil der Wille doch irgendwie als Vermittler zwischen Wollendem und Willensobjekt eine gewisse Abfolge bzw. Unterordnung impliziert und nur eigentlich die Zeugung die Gleichwesentlichkeit der Relate ausdrückt.⁷⁰ Die wenigstens theoretische und insofern unbewegliche Gleichzeitigkeit ist dennoch bei beiden gefordert, sonst funktioniert die Analogie nicht. Dies bedeutet, dass das Wort ἀκίνητος in der Bezeichnung der σχέσις nicht zur Abhebung der göttlichen von der menschlichen Realität dient, wie Piret meint,⁷¹ sondern gerade zur Ver-

68 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 12,21–22 (1264A–B): Καὶ ταῦτα, φησὶν, ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς παραδειγμάτων εἰρήσθω, τὰ δὲ τοῦ Θεοῦ καὶ ὑπὲρ πάντα ταῦτα. Diese Dinge, sagt Gregor von Nazianz, mögen von menschlichen Beispielen ausgehend gesagt werden, die Dinge Gottes aber übersteigen auch all diese.

69 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 12,23–14,7 (1264B–C): Ἀμφέβαλε δὲ τοῦτο διὰ τοῦ „ἴσω“ ἐπιρρήματος διὰ τὸ καὶ ὑπὲρ θέλησιν εἶναι τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ γέννησιν. Οὐ γὰρ μεσάζεται θελήσει ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, οὐδὲ προεπινοεῖται τοῦ Υἱοῦ καθ' ὅτι οὐν ἡ τοῦ Πατρὸς θέλησις, ὅτι μηδὲ προῦπὴν ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ, ὥσπερ οὐδὲ νοὺς λόγου τοῦ ἐξ αὐτοῦ, οὔτε φῶς τοῦ ἀπαυγάσματος. Ἄρα γὰρ τὸ εἶναι ἔχοντες καὶ θέλησιν μίαν ἔχουσιν ὁ τε Πατὴρ καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ ἀνάρχως γεννηθεὶς Υἱός, ἀπλὴν τε καὶ ἀδιαίρετον, ὥσπερ οὐν καὶ οὐσίαν μίαν καὶ φύσιν. Obwohl also der Wille notwendig auf die Person und ein Willensobjekt angelegt ist, könnte ein menschlich Wollender ja erst dazu kommen, sich ein Objekt des Willens auszusuchen. Strenge Gleichzeitigkeit der Relate ist hier nur in dem Fall gegeben, wenn als Willensobjekt des Menschen das Gute an sich angesetzt wird. In der Tat ist der natürliche Wille des Menschen bei Maximus schon ohne sein Zutun auf das Gute hin ausgerichtet – er muss diese Ausrichtung nur konkret vollziehen und vollenden. Der Leser kann hier ermessen, inwiefern es für Maximus ein Zeichen der Vollkommenheit ist, wenn der Wollende sich seines Willensobjekts unvermittelt gewiss ist. Dies würde nämlich die vollkommene Übereinkunft von ewiger Zeugung und göttlichem Willen widerspiegeln. Daraus ergeben sich interessante Folgerungen für die Gründe einer Verneinung eines gnomischen Willens Christi bei Maximus.

70 Eine Gleichsetzung von Wollen und Zeugung ist insofern gerechtfertigt, als in Gott die höchste Form des Wollens mit dem Wesen überein kommt.

71 Vgl. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 86: „Parce qu'elle est „sans

anschaulichung der *Ähnlichkeit* von göttlicher und menschlicher Realität. Die Abhebung liegt in der ontologischen Differenz von Zeitlichkeit der Schöpfung und Ewigkeit Gottes, durch die Maximus zur Negation der Affirmationen über Gott hinüberleitet.⁷² Es gibt also diese Unbeweglichkeit der Beziehung auch in der geschaffenen Wirklichkeit, nur stellt sie sich hier unter dem Vorzeichen der Zeitlichkeit dar. Das „Gleichzeitigsein“ der Relate ist insofern nicht rein zeitlich, sondern zuerst ontologisch zu verstehen. Die Erkenntnis und das Sehen des Menschen haben ja nicht immer ihre Objekte vor sich, sondern sind manchmal auch nur potenziell als Vermögen im Menschen vorhanden. Das heisst jedoch nicht, dass sie ohne ihre Objekte nicht ontologisch real wären. Eher denkt Maximus, dass der Vollbegriff des Wollens und des Sehens erst in der Aktualisierung dieser Vermögen gegeben sind, wozu eben alle Relate notwendig gegeben sein müssen. Dieses notwendige Gegebensein der Relate für den vollendeten Vollzug eines wesentlichen Vermögens drückt Maximus m. E. mit dem Begriff *ἀκίνητος* aus. In Gott ist dieser Vollzug immer schon vollkommen.

5.5 Ambiguum ad Iohannem 25: οὐσία und Kausalität

Im kurzen, mehr referierenden Amb. 25⁷³ nimmt sich Maximus des ursprünglich arianisch-eunomianischen Argumentes an, dass der Vater eine bessere Natur als der Sohn habe, weil er die Ursache des Sohnes sei.⁷⁴ Maximus interpretiert eine für den Adressaten der Ambigua wahrscheinlich schwer verständliche Stelle bei Gregor von Nazianz, der sich in seinen theologischen Reden mit diesem Argument des Eunomius auseinandersetzte und betonte, dass die ewige Ursächlichkeit des Vaters als Ursache zwar Anfang des Sohnes ist, als überzeitlicher und göttlicher Ursprung aber nicht Anfang des Sohnes in einem zeitlichen Sinn.⁷⁵ Gregor versucht durch eine *reductio ad absurdum* gegen

mouvement“, une telle simultanité ne peut être attribué à la puissance humaine, mais seulement à la divinité.“

72 Auch Gregor von Nazianz hebt in seiner von Maximus kommentierten Rede Gott von der Schöpfung aufgrund seiner Zeitlosigkeit ab. Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* 29,3 (180,1–182,21).

73 Zum Folgenden vgl. auch Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 87–89.

74 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 14,14–18 (1264C): Ἐπειδήπερ μείζονα τῷ αἰτίῳ τοῦ Υἱοῦ τὸν Πατέρα σοφῶς ὁ διδάσκαλος, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὄντος τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ’ οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς ὑπάρχοντος, διωρίζετο, προσλαβόντες οἱ Ἀρειανοὶ τὴν τὸ αἷτιον φύσει πρότασιν συνήγον αὐτῷ κακούργως τὸ φύσει μείζον.

75 Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* 29,3 (182,14–21).

Eunomius zu zeigen, dass dessen Schluss von der Ursächlichkeit des Vaters auf eine Verschiedenheit der Naturen in Gott nicht stichhaltig ist.

Der für uns wichtigste Punkt in Amb. 25 besteht darin, dass Maximus in den Fussstapfen von Gregor zwischen Aussagen über die Funktion bzw. die akzidentellen Qualitäten eines Seienden und Aussagen über die zugrundeliegende Natur dieses Seienden unterscheidet. Menschen können Könige sein oder nicht und weise sein oder nicht, dies ändert nichts daran, dass sie Menschen bleiben, weil Königtum und Weisheit weder wesenskonstitutive *differentiae specifica* noch notwendige Bestandteile der Definition der Menschennatur sind.⁷⁶ Die Bezeichnung des Vaters als Ursache des Sohnes trägt demnach keine Trennung der einen Natur in Gott hinein, weil die Einheit des Wesens Gottes trotz seiner Relationalität nicht zu einem Gefälle von Ursache zu Verursachtem führt. Letztlich beruht die Austarierung von Einheit und Unterschiedenheit hier wiederum auf der Relation von Wesen und Person: Die Relation zwischen Vater („Ursache“) und Sohn („Wirkung“) ist der gemeinsame Vollzug ihres Wesens.

5.6 Ambiguum ad Iohannem 26: ἐνέργεια

In Amb. 26 macht Maximus wiederum mit Gregor explizit, dass der Begriff „Vater“ nicht, wie die Eunomianer laut Gregor behaupteten, für ein Wesen oder eine Aktivität steht, sondern für eine Relation und ein Verhältnis des Vaters zur Person des Sohnes.⁷⁷ Zwar könne man den Sohn in gewisser Weise als Ergebnis einer Aktivität des Vaters verstehen, wenn die Aktivität ein dem Tätigen wesensgleiches Resultat zur Folge hat. Diese Aktivität des Vaters müsste dann aber eine ihm ebenso gleiche und wesenhaft subsistierende und lebendige Aktivität zur Folge haben, wie es der Sohn als lebendiger Λόγος, Kraft und subsistierende Weisheit ja auch ist.⁷⁸ Maximus verwirft die ausschliessliche

76 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 16,6–14 (1264D–1265A): Οὐκ ἔστι γὰρ λόγος τὰ κατὰ τινος, φέρε εἰπεῖν, σοφοῦ ἢ βασιλέως ὡς σοφοῦ ἢ ὡς βασιλέως λεγόμενα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου τούτοις ῥηθῆναι, ὡς ἀνθρώπων, καὶ συμπαραλαμβάνειν ἀθέσμως τῷ τῆς οὐσίας ὄρω τῶν ὑποκειμένων τὰ κατὰ τῆς σοφίας, ὡς σοφίας, καὶ τὰ κατὰ τῆς βασιλείας, ὡς βασιλείας, λεγόμενα, τὰ μηδὲν καθόλου τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ἐπικοινωνοῦντα ὡς συστατικὰς διαφορὰς αὐτῆς καὶ συμπληρωτικὰς τοῦ κατ' αὐτὴν ὅρου παραλαμβάνειν.

77 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 20,13–16 (1265D): εὐθέως πρὸς αὐτοὺς τὸν διδάσκαλον εἰρηκότα οὐτε οὐσίας εἶναι τὸ „Πατὴρ“ ὄνομα οὐτε ἐνεργείας, ἀλλὰ σχέσεως, καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα.

78 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 22,1–13 (1265D–1268A): Δύο καθόλου τὰς ἐνεργείας εἶναι φαίνεται ἐν τοῖς οὐσι, μίαν μὲν τὴν προάγουσαν ἐκ τῶν ὄντων φυσικῶς τὰ

Bezeichnung des Vaters als Aktivität, weil der Sohn ebenso Aktivität sein muss, da er dem Vater wesensgleich ist. Also kann die Bezeichnung des Vaters als Aktivität nicht dazu dienen, den Vater vom Sohn zu unterscheiden. Die Wesensgleichheit führt automatisch dazu, dass die Aktivität beiden Personen eigen ist. Die eunomianische Alternative zwischen Wesen und Aktivität ist demnach für Maximus keine echte Alternative, da Aktivität Teil des eines Wesensvollzugs selbst ist.

Maximus verwendet für die Betonung des engen Verhältnisses von Vater und Sohn eine Formel, die sich wenigstens dem Wortlaut nach analog zur christologischen Verhältnisbestimmung der zwei Naturen Christi verhält: Die Existenz des Sohnes ist aus, in und zugleich mit dem Vater, wobei das trinitarische „zugleich“ in der Christologie dem „Christus *ist* seine zwei Naturen“ entsprechen würde.⁷⁹ Die Ungleichzeitigkeit der Naturen Christi ergibt sich aus dem Faktum, dass Christi menschliche Natur geschaffen ist, während er aber immer schon gleichewiger Sohn des Vaters ist. Es ist nicht abwegig, die Perichorese der Naturen Christi in Bezug zu einer „trinitarischen“ Perichorese der Personen zu setzen, der aus dem gemeinsamen Vollzug des einen Wesen resultiert.⁸⁰ In jedem Fall wird hier ersichtlich, dass Maximus die Einheit Gottes und die Einheit der Person Christi in analogen Denkformen konzipiert und christologische Sprache mit den notwendigen Qualifikationen zumindest im Ansatz zu trinitarischer Sprache werden kann und umgekehrt.

5.7 Trinitarische Analogien?

Aus den Ambigua 23–26 können wir ersehen, dass Maximus Analogien des geschöpflichen Seins aufnimmt, um über die Trinität zu sprechen. Die trinitarische Einheit Gottes ist in sich selbst unerfassbar, wirkt sich aber auf bestimmte

ὁμογενῇ καὶ ὁμοούσια καὶ ἑαυτοῖς πάντα ταῦτά, καθ' ἣν συμπεριενεχθεὶς τοῖς λογιόλεσχαις ἐπικεικώς πρὸς τὸ μικρόν γοῦν ἐπισχεῖν αὐτοὺς τοῦ βλασφημεῖν φησιν ὁ διδάσκαλος. „Ἔστω δὲ καθ' ὑμᾶς,“ κατὰ τὸν ἀποδοθέντα σκοπὸν τοῦ λόγου, „καὶ ἐνεργείας ὄνομα ὁ „Πατήρ.““ Οἷς ἐπάγει: „Αὐτὸ δὲ τοῦτο ἐνηργηκώς ἂν εἴῃ ὁ Πατήρ,“ δηλονότι τὸ ὁμοούσιον, ὡς ἐνεργεῖαν οὐσιωδῶς ὑφίστασαν καὶ ζῶσαν, ὥσπερ οὖν ἀμέλει καὶ Λόγον ζῶντα καὶ Δύναμιν καὶ Σοφίαν αὐθυπόστατον τὸν μονογενῆ Θεοῦ Λόγον καὶ Υἱὸν τοῦ Πατρὸς εἰρήκασιν οἱ θεόφρονες τῆς ἀληθείας διδάσκαλοι.

79 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 22,22–25 (1268B): διὰ τὸ καὶ ὑπὲρ ταύτην εἶναι τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἅμα τῷ Πατρὶ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ ἄφραστον καὶ ἀπερινόητον ὑπαρξιν τοῦ Μονογενοῦς.

80 Erst nach Maximus wurde der Begriff der Perichorese jedoch für die gegenseitige Einwohnung der trinitarischen Personen benutzt. Vgl. Bausenhardt, „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“, 174; Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 23.

Weise in der Welt aus. Durch sein Wirken nach aussen, das natürlich in Christus seinen Höhepunkt hat, wird Gott paradoxerweise erkannt, ohne erfasst zu werden. Auch nach oder in seiner Offenbarung ist Gott verborgen.⁸¹ Balthasar hat dieses Paradox als „Gegenseitigkeit von Transzendenz und Immanenz Gottes“ bezeichnet.⁸² Das nichterfassende Erkennen stellt eine Art Einigung mit der Einheit Gottes dar. Maximus' Denken will eine Nachahmung und Annäherung an die Einheit Gottes sein, was sich darin niederschlägt, dass seine Denkform

notwendig die der immer fortschreitenden Synthetisierung von Polen, Spannungen, begrenzten Verschiedenheiten ist, die alle, in den Schmelztiegel des Λόγος geworfen, aus dessen Feuer als die totale und einfache Weisheit auferstehen sollen.⁸³

Maximus entwickelt die Vermittlung des Einheitswirkens Gottes an die Welt in der Mystagogia. Die Einigung der Pole oder Extreme, die sich im Denken als Aufstieg zu Gott vollzieht, beruht geradewegs auf einer chaledonisch verstandenen Wahrung der Differenzen, die vermittelt und synthetisiert werden sollen, und vollzieht sich gemäss der göttlichen Wirksamkeit (ἐνέργεια) bzw. der Vorsehung Gottes und des Gerichtes in der Welt.⁸⁴ Die einsförmige Bewegung Gottes, die der Mensch erkennt, ist gerade die Wirksamkeit der transzendenten Einheit Gottes im Denken und Leben des Menschen, die sich auf höchste Weise in Christus offenbart. Diese Vereinigung mit Gott als Synthese der Differenzen vollzieht sich

81 Eine schöne Stelle dazu ist Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 22,51–61: Οὐ γὰρ ὑπεξεύχθη τῇ φύσει γενόμενος ἄνθρωπος. Τοῦναντίον δὲ μᾶλλον συνεπῆρεν ἑαυτῷ τὴν φύσιν, ἕτερον αὐτὴν ποιήσας μυστήριον, αὐτὸς τε μείνας παντάπασιν ἄληπτος, καὶ τὴν οἰκείαν σάρκασιν, λαχοῦσαν γένεσιν ὑπερούσιον, μυστηρίου παντὸς δείξας ἀληπτοτέραν, τοσοῦτον καταληπτὸς δι' αὐτὴν γεγονῶς ὅσῳ πλέον ἐγνώσθη δι' αὐτῆς ἀληπτότερος. Κρύφιος γάρ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν, φησὶν ὁ διδάσκαλος, ἥ ἵνα τὸ θειότερον εἴπω, καὶ ἐν τῇ ἔκφάνσει. Καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται, καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὐδὲ νῶ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξήκται μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει, καὶ νοούμενον ἄγνωστον.

82 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 79.

83 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 98.

84 Die Kirche handelt durch Nachahmung der göttlichen Tätigkeit, wenn sie zusammenführt und die Menschen und Dinge miteinander zusammenbindet, die von Natur aus voneinander absteht würden: Maximus Confessor, *Mystagogia*, 10,129–11,138: Τὴν τοίνυν ἁγίαν ἐκκλησίαν κατὰ πρώτην θεωρίας ἐπιβολὴν τύπον καὶ εἰκόνα Θεοῦ φέρειν ἔλεγεν ὁ μακάριος γέρων ἐκεῖνος, ὡς τὴν αὐτὴν αὐτῷ κατὰ μίμησιν καὶ τύπον ἐνέργειαν ἔχουσαν. "Ὡς περ γὰρ ὁ θεὸς πάντα τῇ ἀπείρῳ δυνάμει ποιήσας καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει, καὶ ἀλλήλοις καὶ ἑαυτῷ προνοητικῶς ἐνδιασφίγγει τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητά.

nicht durch das Zerstören und Aufheben der Relationen der Dinge untereinander, sondern durch ein Besiegen und ein die Extreme transzendierendes Erscheinen (ὑπερφαίνεσθαι) Gottes, so wie eine Ganzheit von Teilen erscheint oder eine Ursache von derselben Ganzheit. Gemäss welcher Ursache sowohl die Ganzheit als auch die Teile der Ganzheit erscheinen und von Natur aus sind, indem sie die ganze Ursache als etwas sie Überstehendes besitzen. Und wie die Sonne die Natur und Kraft der Sterne überstrahlt, so besitzen alle Dinge die Ursache, welche die Existenz der verursachten Dinge selbst verbirgt.⁸⁵

Der Rückbezug der Welt zu Gott als Ursache, Anfang und Ziel vereinigt die Welt und zeigt so Gottes Einheit an, zu der der Geist durch das Aufnehmen der Welt in sich und durch das Aufsammeln der λόγοι der Welt gelangt, um so zur Ruhe zu kommen. Gott ist in allen Dingen und vereint sie, aber gleichzeitig ist er über allen Dingen.⁸⁶

Die Kirche ahmt als Bild Gottes sein Wirken nach, indem sie dieselbe Einiung in allen Gläubigen trotz ihrer Unterschiede bewirkt, die Gott selbst in den unterschiedlichen Substanzen unvermischt bewirkt. Indem er das Unterschiedliche in ihnen durch deren Rückbezug zu ihm mildert, macht er alle selbig.⁸⁷ Dieses Selbig-Machen kann man als Anteilgeben Gottes an seinem eigenen, vollkommen einen Selbstvollzug verstehen. Gott bewirkt die Einheit

85 Der ganze Abschnitt lautet: Maximus Confessor, *Mystagogia*, 11,138–152: καθ' ἣν εἰς ταυ-
τότητα κινήσεως τε καὶ ὑπάρξεως ἀδιάφορόν τε καὶ ἀσυγχυτὸν ἄγεται τὰ πάντα, πρὸς οὐδὲν
οὐδενὸς τῶν ὄντων προηγουμένως κατὰ φύσεως διαφορὰν ἢ κινήσεως στασιάζοντός τε καὶ διαι-
ρουμένου, πάντων πᾶσι κατὰ τὴν μίαν τῆς μόνης ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἀδιάλυτον σχέσιν τε καὶ φρου-
ρὰν ἀφύρτως συμπεφυκότων, τὴν πάσας τε καὶ ἐπὶ πᾶσι κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ὄντων φύσιν
θεωρουμένης ἰδικᾶς σχέσεις καταργοῦσαν τε καὶ ἐπικαλύπτουσαν, οὐ τῷ φθεῖρειν αὐτάς καὶ ἀνε-
λεῖν καὶ μὴ εἶναι ποιεῖν, ἀλλὰ τῷ νικᾶν καὶ ὑπερφαίνεσθαι, ὥσπερ ὁλότης μερῶν ἢ καὶ αὐτῆς αἰτία
τῆς ὁλότης ἐπιφαινομένη· καθ' ἣν ἢ τε ὁλότης αὐτὴ καὶ τὰ τῆς ὁλότης μέρη φαίνεσθαι τε καὶ
εἶναι πέφυκεν, ὡς ὅλην ἔχοντα τὴν αἰτίαν ἑαυτῶν ὑπερλάμπουσιν, καὶ ὥσπερ ἥλιος ὑπερφανῆς
ἄστρων καὶ φύσιν καὶ δύνανται, οὕτω τὴν αὐτῶν ὡς αἰτιατῶν αἰτίαν, καλύπτουσιν ὑπαρξίν.

86 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 11,153–12,162: πέφυκε γάρ, ὥσπερ ἐκ τῆς ὁλότης τὰ μέρη,
οὕτω δὴ καὶ τῆς αἰτίας τὰ αἰτιατὰ καὶ εἶναι κυρίως καὶ γνωρίζεσθαι καὶ τὴν ἑαυτῶν σχολάζουσιν
ἔχειν ἰδιότητα, ἥνικα τῇ πρὸς τὴν αἰτίαν ἀναφορᾷ περιληφθέντα ποιωθῇ δι' ὅλου κατὰ τὴν μίαν, ὡς
εἴρεται, τῆς πρὸς αὐτὴν σχέσεως δύνανται· πάντα γὰρ ἐν πᾶσιν ὧν, ὁ ἀπείροις μέτροις ὑπὲρ πάντα
Θεός, μονώτατος τοῖς καθαροῖς τὴν διάνοιαν ὁραθήσεται, ἥνικα ὁ νοῦς τοῦ τῶν ὄντων θεωρητι-
κῶς ἀναλεγόμενος λόγους, εἰς αὐτὸν καταλήξει τὸν θεόν, ὡς αἰτίαν καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος τῆς τῶν
ὄλων παραγωγῆς καὶ γενέσεως καὶ πυθμένα τῆς πάντων περιοχῆς ἀδιάστατον.

87 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 14,199–206: Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, καθὼς εἴρηται, ἢ
ἁγία Ἐκκλησία, ὡς τὴν αὐτὴν τῷ Θεῷ περὶ τοὺς πιστοὺς ἐνεργοῦσα ἔνωσιν, καὶ διάφοροι τοῖς
ιδιώμασι καὶ ἐκ διαφορῶν καὶ τόπων καὶ τρόπων οἱ κατ' αὐτὴν διὰ τῆς πίστεως ἐνοποιοῦμενοι
τύχωσιν ὄντες· ἦν περὶ τὰς οὐσίας τῶν ὄντων ἀσυγχύτως αὐτὸς ἐνεργεῖν πέφυκεν ὁ Θεός, τὸ περὶ

der ganzen Schöpfung, während die Kirche die besondere Einheit der Gläubigen wirkt, indem sie Gottes Einheitsstiften nachahmt und den einen Glauben pflegt. Die Einheit des Glaubens und des Glaubensinhaltes ist demnach entscheidend für die einheitsstiftende Tätigkeit der Kirche.

Balthasar ist der Ansicht, dass diese Nachahmung der Einheit Gottes im geschöpflichen Bereich bei Maximus keine entwickelten kataphatischen Gedanken einer trinitarischen Analogie zur Folge hat, sondern dass Maximus von Dionysius und seiner negativen Theologie so beeindruckt ist, dass er wie dieser ehrfürchtig ein Ring des Schweigens um das Geheimnis der Trinität legt.⁸⁸ Wie verhält sich dann die durch Balthasar bei Maximus vermutete *analogia entis* zu seiner negativen Theologie und zu seiner Trinitätslehre?

Bei Maximus ist das Handeln der Trinität nach aussen in Schöpfung und Ökonomie immer ein Handeln der ganzen Trinität.⁸⁹ Auch Handlungen Gottes wie Richten und Fürsorgen vollzieht Gott trinitarisch gemeinsam.⁹⁰ In Kontinuität mit diesem gemeinsamen Handeln der Trinität stehen einige Passagen in den Centurien über die Liebe, in denen sich Maximus zu einer Offenbarung der Trinität in der Schöpfung äussert:

Wenn der Geist vollständig von den Leidenschaften befreit wird, dann gelangt er unverwandt zur Betrachtung der Seienden und bahnt sich einen Weg zur Erkenntnis der Trinität.⁹¹

αὐτὰς διαφόρον, ὡς δέδεικται, τῇ πρὸς ἑαυτὸν ὡς αἰτίαν καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος ἀναφορᾷ τε καὶ ἐνώσει παραμυθούμενός τε καὶ ταυτοποιούμενος. Vgl. dazu Booth, *Crisis of Empire*, 174f.

88 Siehe Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 94–100. Zur Dreierstruktur der Ordnung der Schöpfung bei Dionysius, die dieser aber zumindest nicht explizit mit trinitarischen Spekulationen verbindet vgl. Semmelroth, „Gottes ausstrahlendes Licht“, 483.

89 Für die Schöpfung siehe: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 28, 207,74–76: πατὴρ γὰρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιος πνεύματος ἔργον ὑπάρχει σαφῶς ἢ τῶν ὄντων ὑπόστασις. Menschwerdung: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LVI–LXV, 60, 94–105: Τοῦτο τὸ μυστήριον προσεγνώσθη πρὸ πάντων τῶν αἰώνων μόνῳ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, τῷ μὲν κατ’ εὐδοκίαν, τῷ δὲ κατ’ αὐτουργίαν, τῷ δὲ κατὰ συνεργίαν· μία γὰρ ἡ Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιος Πνεύματος γνώσις, ὅτι καὶ μία οὐσία καὶ δύναμις. Οὐ γὰρ ἠγνόει τοῦ Υἱοῦ τὴν σάρκωσιν ὁ Πατήρ ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅτι ἐν ὅλῳ τῷ Υἱῷ τὸ μυστήριον αὐτουργοῦντι τῆς ἡμῶν σωτηρίας διὰ σαρκώσεως ὅλος κατ’ οὐσίαν ὁ Πατήρ, οὐ σαρκούμενος ἀλλ’ εὐδοκῶν τοῦ Υἱοῦ τὴν σάρκωσιν, καὶ ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον κατ’ οὐσίαν ὑπῆρχεν, οὐ σαρκούμενον ἀλλὰ συνεργοῦν τῷ Υἱῷ τὴν δι’ ἡμᾶς ἀπόρρητον σάρκωσιν.

90 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 28, 207,83–90: Οὐ γὰρ δημιουργικὴ μόνον ὑπάρχει τῶν ὄντων ἡ ἀγία καὶ ὁμοούσιος τριάς, ἀλλὰ καὶ συνεκτικὴ καὶ τῶν πρὸς ἀξίαν ἐκάστου διανεμητικὴ, οἷα δὴ θεὸς εἰς ὑπάρχουσα κατὰ φύσιν δημιουργὸς προνοητής τε καὶ κριτὴς τῶν ὑπ’ αὐτοῦ πεπονημένων. Κοινὸν γὰρ πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιος πνεύματος, ὥσπερ τὸ δημιουργεῖν, οὕτω δὴ καὶ τὸ κρίνειν καὶ τῶν πεπονημένων σοφῶς προνοεῖν.

91 Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, I,86 (82,24–26): Ὅταν ὁ νοὺς τελείως τῶν παθῶν

Durch asketischen und intellektuellen Aufstieg, der in immer vollständigerem Ablegen der Eigentätigkeit besteht, ist dem Menschen die Erkenntnis der Trinität möglich.⁹² Diese Erkenntnis der Trinität stellt kein Durchschauen des göttlichen Wesens dar:

Wir erkennen Gott nicht aus seinem Wesen, sondern aus seiner Pracht und seiner Fürsorge für die Seienden; Durch diese Dinge erkennen wir wie durch Spiegel die unendliche Güte, Weisheit und Macht.⁹³

Voraussetzung für dieses Anschauen Gottes in der Schöpfung ist die Reinheit des Geistes, der „im Licht der Trinität erfunden wird“.⁹⁴ Maximus übernimmt dieses Motiv der Reinheit als Bedingung der Erkenntnis Gottes von Evagrius, verneint aber eine Erkenntnis des Wesens Gottes selbst, die für Evagrius möglich schien.⁹⁵ Wenn der Mensch zu Gott gelangt ist, erkennt er Gott nur durch die Eigenschaften (λόγοι), die „um Gott herum“ (περί αὐτόν) sind: Gottes Ewigkeit, Unendlichkeit, Unbegrenztheit, Güte, Weisheit und seine schöpferische, fürsorgende und richtende Macht. Der Übergang von diesen „peripheren“ Realitäten zum dreieinigen Wesen Gottes ist dem Menschen nur im Übergang vom Erkennen zum Nichterkennen möglich:

Allein dies ist von ihm erkennbar: Die Unendlichkeit. Und dieses Nichts-Erkennen selbst ist ein Erkennen, das den Geist übersteigt.⁹⁶

ἐλευθερωθῇ, τότε ἐπὶ τὴν θεωρίαν τῶν ὄντων ἀμεταστρεπτί ὁδεύει, ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν πορείαν ποιοῦμενος.

92 Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, I,94 (86,4–7): Διὰ μὲν τῆς ἐργασίας τῶν ἐντολῶν τὰ πάθη ὁ νοῦς ἀποδύεται· διὰ δὲ τῆς τῶν ὁρατῶν πνευματικῆς θεωρίας, τὰ ἐμπαθῆ τῶν πραγμάτων νοήματα· διὰ δὲ τῆς τῶν ἀοράτων γνώσεως, τὴν τῶν ὁρατῶν θεωρίαν· ταύτην δέ, διὰ τῆς γνώσεως τῆς ἁγίας Τριάδος.

93 Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, I,96 (86,12–14): Οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸν Θεὸν γινώσκουμεν, ἀλλ’ ἐκ τῆς μεγαλουργίας αὐτοῦ καὶ προνοίας τῶν ὄντων· διὰ τούτων γὰρ ὡς δι’ ἐσώπτρων τὴν ἄπειρον ἀγαθότητα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν κατανοοῦμεν.

94 Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, I,97 (86,15–17): Ὁ καθαρὸς νοῦς ἦ ἐν τοῖς ψιλοῖς νοήμασι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων εὐρίσκεται ἢ ἐν τῇ τῶν ὁρατῶν φυσικῇ θεωρίᾳ ἢ ἐν τῇ τῶν ἀοράτων ἢ ἐν τῷ φωτὶ τῆς ἁγίας Τριάδος.

95 Vgl. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 340.

96 Der ganze Abschnitt lautet: Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, I,100 (88,6–13): Ἐν δὲ Θεῷ γενόμενος, τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρώτων λόγους ζητεῖ μὲν ὑπὸ τοῦ πόθου φλεγόμενος, οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτὸν δὲ παραμυθία εὐρίσκει· ἀμήχανον γὰρ τοῦτο καὶ ἀνένδεκτον πάσῃ γενετῇ φύσει ἐξ Ἰσοῦ. Ἐκ δὲ τῶν περὶ αὐτὸν παραμυθεῖται, λέγων δὴ τῶν περὶ αἰδιότητος, ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας, ἀγαθότητός τε καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς καὶ κριτικῆς τῶν ὄντων. Καὶ τοῦτο πάντῃ καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀπειρία· καὶ αὐτὸ τὸ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκειν, ὡς ποὺ οἱ θεολόγοι ἄνδρες εἰρήκασι Γρηγόριος τε καὶ Διονύσιος.

Die Erkenntnis des trinitarischen göttlichen Wesens als einer Einheit von Einheit und Verschiedenheit übersteigt demnach den menschlichen Geist, aber durch ein Ablegen des Erkennens gelangt er, so scheint es, doch zu einer Vereinigung mit Gott. Ausserdem ist es dem Menschen möglich, Auswirkungen dieser trinitarischen Einheit im Spiegel der Schöpfung zu betrachten, wenn er sich einer ethischen und intellektuellen Reinigung unterzieht. Diese Gedanken weisen bei Maximus auf ein Verständnis von Analogie zwischen Gott und der Welt hin, welches paradoxerweise den asketischen Verzicht des Menschen auf sein eigenes Erkennen fordert, um die Welt auf die trinitarische Einheit Gottes hin durchsichtig werden zu lassen.

5.8 Triplex via und Analogie

Die absolute Einheit Gottes markiert für Maximus Gottes Transzendenz gegenüber dem geschaffenen Sein.⁹⁷ Anhand des Begriffs der οὐσία kann dies erhellt werden. Auf der geschöpflich-ontologischen Ebene differenziert sich für Maximus die οὐσία in Unterliegendes/Subjekt (ὑποκείμενον) einerseits und Akzidens (συμβέηκος)/Qualität andererseits. Beide zusammen (ὑποκείμενον und συμβέηκος) machen die Substanz aus.⁹⁸ Das Subjekt-Akzidens-Verhältnis gehört notwendig zur geschöpflichen Substanz, die verschiedene und sogar gegenteilige Akzidenzien und Qualitäten annehmen kann.

Laut Maximus hat die Erkenntnis oder das Denken (νόησις) wie auch das Wollen in der menschlichen Substanz den ontologischen Status eines Akzidens, das notwendigerweise in einem Subjekt inhärieren muss:

2. Jede Erkenntnis gehört zum Erkennenden und zum Erkannten, Gott aber gehört weder zum Erkennenden noch zum Erkannten. Er steht nämlich über diesen, da sie begrenzt sind, weil diese als denkende Dinge eine Relation zum Gedachten benötigen oder als erkannte Dinge durch die Relation dem Erkennenden unterliegen. Es bleibt also anzunehmen, dass Gott weder denkt noch gedacht wird, sondern dass er über dem Denken und dem Gedachtwerden steht. Es gehört zu den nach ihm Seienden, dass

97 Siehe zum Konzept des Wesens, das aus Substanz und Akzidens zusammengesetzt ist: Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 83–86. Thunberg erklärt jedoch nicht genau, wie Maximus diesen Terminus auch für Gott benutzen kann. Vgl. auch Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 135 f.

98 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 21, 249A3–7. Vgl. Karayiannis, *Maxime le Confesseur*, 125–129.

sie denken und gedacht werden. 3. Wie jede Erkenntnis als Qualität in der Substanz ihre Grundlage hat, so hat sie auch die Bewegung, die um die Substanz herum vollzogen wird.⁹⁹

Die νόσις ist eine zwischen Erkennendem und Erkanntem vermittelnde Relation (σχέσις), die den Status eines Akzidens hat. Gott übersteigt diese Relation von Akzidens und Substanz, weil er keiner akzidentellen Relation zur Vermittlung zwischen Erkennendem und Erkanntem bedarf.

Maximus begründet nun die Transzendenz Gottes über das menschliche Denken, das notwendig als Akzidens der Substanz inhäriert und damit der polaren Zweiheit unterliegt, mit der Einheit und Einfachheit Gottes, welche das menschliche Denken nicht in sich aufnehmen kann, da es selbst nicht einfach und absolut ist.¹⁰⁰ Gottes Einheit übersteigt die Substanz-Akzidens-Dualität wie auch die Dualität von Denken und Subjekt und transzendiert somit die Substanz im geschöpflich-ontologischen Sinn.¹⁰¹ Dies bedeutet: Gott wird zwar von Maximus als Substanz (οὐσία) bezeichnet, aber er bricht den Begriff der Substanz in seiner Relation von Substanz-Akzidens, wie er für die Schöpfung gilt, an der Einfachheit Gottes. Auf Gott angewendet bedeutet der Begriff der οὐσία die Realität des ungeschaffenen Seins. Indem Maximus denselben Termini-

99 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 11,2 f. (162,4–12): 2. Πᾶσα νόσις τῶν νοούντων καὶ νοουμένων ἐστίν, ὁ δὲ Θεὸς οὔτε τῶν νοούντων ἐστίν οὔτε τῶν νοουμένων (ὑπὲρ ταῦτα γὰρ) ἐπεὶ περιγράφεται τῆς τοῦ νοουμένου σχέσεως ὡς νοῶν προοδεδόμενος ἢ τῷ νοούντι φυσικῶς ὑποπίπτων διὰ τὴν σχέσιν νοούμενος. λείπεται γοῦν μῆτε νοεῖν μῆτε νοεῖσθαι τὸν Θεὸν ὑπολαμβάνειν, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ νοεῖν εἶναι καὶ νοεῖσθαι. τῶν γὰρ μετ' αὐτὸν φυσικῶς ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι. 3. Πᾶσα νόσις ὥσπερ ἐν οὐσίᾳ πάντως ἔχει τὴν θέσιν ὡς ποιότης, οὕτω καὶ περὶ οὐσίαν πεποιωμένην ἔχει τὴν κίνησιν.

100 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 11,3 (162,12–164,3): οὐ γὰρ ἄφρονον τι καθόλου καὶ ἀπλοῦν καθ' ἑαυτὸ ὑφεστῶς δυνατόν ἐστιν αὐτὴν [νόσιν] ὑποδέξασθαι, ὅτι μὴ ἄφετὸς ἐστὶ καὶ ἀπλή. ὁ δὲ Θεὸς κατ' ἄμφω ἀμψαν ὑπάρχων ἀπλοῦς [eher ἀπλῶς] καὶ οὐσία τοῦ ἐν ὑποκειμένῳ χωρὶς καὶ νόσις μὴ ἔχουσα τι καθάπαξ ὑποκείμενον οὐκ ἐστὶ τῶν νοούντων καὶ νοουμένων ὡς ὑπὲρ οὐσίαν ὑπάρχων δηλονότι καὶ νόσιν. Sehr klar auch Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, IV,9 (198,1–4): Μόνη ἀπλή καὶ μονοειδὴς καὶ ἄποιος καὶ εἰρηναία καὶ ἀστασίαστος ἢ ἄπειρος οὐσία καὶ παντοδύναμος καὶ δημιουργικὴ τῶν ὄλων. Πᾶσα δὲ ἡ κτίσις σύνθετος ὑπάρχει ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος καὶ ἐπιδεῆς αἰετῆς τῆς θείας προνοίας, ὡς τροπῆς οὐκ ἐλευθέρᾳ. Überbordend und die Wichtigkeit der Einheit Gottes auch in späteren Schriften des Maximus klarmachend: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 9, 128A6–8: Ἀπαθὲς γὰρ φύσει τὸ θεῖον, καὶ ἄσχετον, καὶ ἀπλοῦν· μᾶλλον δὲ πάσης ὑπερῆπλωμένον ἀπλότητος. Zur Zweiheit des Geschöpflichen bei Maximus vgl. Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, 66.

101 Vgl. zur Polarität alles Geschöpflichen bei Maximus: Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 132 f. Die Einheit des Einen verhindert auch bei Plotin die diskursiv strukturierte Erkenntnis des Einen: Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 43–49.

nus der οὐσία in der Gotteslehre, in der Anthropologie und entsprechend in der Christologie gebraucht, verwendet er ihn als analogen Begriff.¹⁰²

In Ep. 6 (verfasst ca. 628)¹⁰³ erklärt Maximus das Verhältnis zwischen den Bezeichnungen für Gott und für die Menschen in weiterführender Weise:

Wenn sie aber, während sie sagen, dass das Göttliche unkörperlich ist, es nicht akzeptieren, die Seele ebenfalls unkörperlich zu nennen, damit nicht die Seele mit Gott identifiziert wird, dann fürchten sie einen inexistenten Schrecken. [...] Was sind dies nun für Bezeichnungen, als die wir von Gott her als Partizipierende bezeichnet werden oder als die Gott von uns bezeichnet wird? [...] Das Sein, das Leben, das Erleuchten, das gute Werke Tun, das Schlussfolgern, das Denken. [...] Wir werden als seiende Dinge bezeichnet, als lebende, als leuchtende und gute, denkende und vernünftige. Gott nennen wir auf ähnliche Weise seiend, lebend, Licht, gut, Geist und Verstand. [...] Was ist nun der Grund, warum sie die Seele neben vielen weiteren Dingen so zu sein bezeichnen, unkörperlich aber nicht, weil doch das Göttliche dies ist? So ist es notwendig, entweder uns nicht mit diesen Bezeichnungen zu benennen, weil dies das Göttliche ist, oder Gott nicht damit zu bezeichnen, weil wir ja so sind. Aber auch wir sind so und werden so bezeichnet. Nicht aber so, als ob wir dadurch mit Gott identisch wären, sondern so wie das Verursachte zur Ursache sich verhält, oder das Teilnehmende zum Teilgenommenen, oder die Existenz zur Ursache. Nicht vergleichend oder univok, wie es sich mit den wesensgleichen Realitäten verhält, sondern äquivok und sozusagen partizipativ, da sich diese Dinge in der Natur unendlich voneinander unterscheiden, wenn es nicht eher beliebt zu sagen, dass das Göttliche wahrlich über der Natur und allem Ding steht.¹⁰⁴

Gott und Mensch können demnach mit denselben Termini bezeichnet werden, diese sind aber jeweils analog zu verstehen. Maximus wendet sich hier gegen diejenigen, die die Seele nicht unkörperlich nennen wollen, weil sie meinen, sie dadurch mit Gott zu identifizieren, der allein unkörperlich sei. Gott wäre dann schlicht das Gegenteil der Eigenschaften des Geschaffenen. Maximus will

102 Piret scheint diese Anwendung von ὑποκείμενον auf die οὐσία zu entgehen. Siehe Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 297.

103 Lévy widmet dem sechsten Brief einen wichtigen Teil seiner Monographie. Siehe Lévy, *Le créé et l'incrété*, 129–145.

104 Maximus Confessor, *Epistulae*, 428C9–429A15.

aber gemeinsame Begriffe für Gott und Mensch zulassen, die Gott als Ursache ursprünglicher zukommen als dem Menschen, an denen dieser aber Anteil hat.

Die durch „analoge“ Begriffe bezeichneten Realitäten verhalten sich wie Ursache und Wirkung oder wie Teilgebendes und Teilnehmendes zueinander. Dadurch unterscheidet Maximus wenn auch nicht die Termini, so doch in gewisser Weise deren Sinn und Inhalt, so dass er sagen kann, dass dieselben Bezeichnungen von Gott und Menschen äquivok (ὁμωνύμως) ausgesagt werden. Auch bei Aristoteles besteht zwischen verschiedenen Bedeutungen eines (nicht zufälligen) homonymen Ausdrucks eine enge Beziehung, so dass die nicht-zufällige Homonymie eine Ähnlichkeit der verschiedenen Bedeutungen untereinander impliziert. Aristoteles bezeichnet eine Unterart dieser Ähnlichkeitsbeziehung auch als Analogie. Demnach wäre es falsch, Homonymie und Analogie einander schlicht entgegenzusetzen.¹⁰⁵ Die ersten Prinzipien wie z. B. das Gute können laut Aristoteles nur analog, d. h. ohne univoken Logos verstanden werden, im Gegensatz zu den ersten Prinzipien in der platonischen Ideenlehre. Diese Neuerung des Aristoteles zeigt sich für Pannenberg in der Nikomachischen Ethik und gilt auch für das Sein.¹⁰⁶

Maximus unterscheidet klar zwischen den Bedeutungen identischer Termini für Schöpfer und Geschöpf und verhindert so eine Verwechslung von Geschaffenem und Ungeschaffenem.¹⁰⁷ Zugleich trägt er der Beziehung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem als Partizipationverhältnis Rechnung, wenn er für Gott und Geschöpfe dieselben Termini braucht.¹⁰⁸ Auch

¹⁰⁵ Siehe Rapp, „Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles“, 535. Ob die Analogie bei Aristoteles eine Unterart der Homonymie oder ein Mittleres zwischen homonym oder synonym darstellt, diskutiert: Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 31f. Pannenberg meint hier, Aristoteles selbst habe dies nicht geklärt. Die erste These der Analogie als Unterart der Homonymie sei erst neuplatonischen Ursprungs. Siehe Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 32: „So sagt Plotin über das Verhältnis der sinnlichen zur geistigen Welt, von Substanz könne man in der Sinnenwelt nur „analog und homonym“ reden.“

¹⁰⁶ Vgl. dazu Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 25–30.

¹⁰⁷ Gregor von Nyssa hat auch den Begriff der Homonymia benutzt, um die Differenz der Bedeutungen derselben Ausdrücke für Gott und die Welt ausdrücken: Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium I–II*, 622 (205,19–23): ὡσαύτως δὲ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς πᾶσι σχεδὸν ὁμωνυμία τις ἐστὶ πρὸς τὰ θεῖα τῶν ἡμετέρων πραγμάτων, ἐν τῇ ταυτότητι τῶν ὀνομάτων πολὺ τὸ διάφορον τῶν σημαινομένων ἐνδεικνυμένη. Gregor spricht den Namen Gottes aber dennoch Erkenntniswert zu. Vgl. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 45.

¹⁰⁸ Siehe dazu auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constat 1)*, 15, 374,16–20. Zum Verhältnis der Partizipation bei Maximus vgl. auch Perl, *Methexis*, 112–220, der Schöpfung und Vergöttlichung bei Maximus identifiziert. Sehr erhellend für Maximus' Verständnis der Partizipation sind seine Scholien zu De divinis nominibus: Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 221,30–33: τὸ κατ' οὐσίαν μὲν ἢ θεότης οὐ μετέχεται οὔτε νοεῖται. μεθεκτὴ δὲ ἐστὶν ἐν τῷ ἐξ αὐτῆς εἶναι τὰ πάντα καὶ ὑπ' αὐτῆς

wenn Maximus in diesen Zusammenhängen den Begriff der Analogie nicht benutzt, so lässt sich doch sagen, dass er Begriffe für die Beziehung zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem in einer Weise verwendet, die man später als analog bezeichnet hat.¹⁰⁹

Maximus beschreibt in Amb. 17¹¹⁰ die ontologische Verfasstheit der geschaffenen Substanz genauer, indem er die Dualität der Erkenntnis von der Einheit der Substanz Gottes absetzt. Maximus interpretiert Gregor von Nazianzens Widerlegung des Eunomius in der 29. Rede so, dass Gregor nur Negationen für die Rede über Gott zulassen wollte und gegen Eunomius keine Affirmationen zuließ, um zu zeigen, dass es kein Wissen von Gottes Wesen gibt.¹¹¹ Maximus setzt diese Negationen Gregors in den Kontext seines eigenen Verständnisses der Einheit Gottes und der Relationalität der Erkenntnis, die auf der Dualität von ausgesagter Eigenschaft und zugrundeliegendem Subjekt beruht. Die Substanz Gottes übersteigt aufgrund ihrer Einheit diese Dualität und kann nicht in Substanz und Eigenschaften aufgeteilt werden.

Maximus argumentiert weiter, dass Substanzen immer aus Eigenschaften/Qualitäten und einem Subjekt bestehen, dem jene inhärieren.¹¹² Entsprechend richtet sich die Erkenntnis nicht nur auf Akzidenzien, sondern auch auf deren

συνέχεσθαι; 377,21–31: ἄπερ ἐπὶ θεοῦ μὲν κυρίως καὶ ὑπὲρ πάντα ὄρον καὶ λόγον, ἐπὶ δὲ τῶν κτισμάτων κατὰ τὴν ἐκάστου δύναμιν ἀναλόγως τῇ φύσει. ἔστι δὲ μίμησιν ἐν τούτοις νοῆσαι καὶ τὴν μετοχὴν τῶν ἐν θεῷ θεωρουμένων ὑπερουσίως, ἣν τὰ παραχθέντα πρὸς γένεσιν εἴληφεν, τοῦ εἶναι καὶ τῶν λοιπῶν μετέχοντα, ὧν διεξῆλθεν ἐν τοῖς πρὸ τούτων. τὸ δὲ εἰπεῖν ὁμοία θεῷ κατὰ τὴν θεϊκὴν εἰκόνα, οὐκ ἀναιρουντος ἔστι τὸ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου τοῦτο εἰρησθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς μετοχῆς λόγον καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν τὴν λέξιν παρώδησεν. Vgl. auch: 404,27–29: ἀπολύτως, τούτεστιν οὐ κατὰ τι μὲν, κατὰ τι δὲ οὐ, ἢ ὡς πρὸς τι ἕτερον, ἀλλὰ κατὰ ἀπλὴν ἔννοιαν, τούτεστι κυρίως.

109 Völker sieht die Aufnahme eines eng mit dem Platonismus verbundenen Analogiebegriffs bei Maximus: Völker, „Zur Ontologie des Maximus Confessor“, 78; Vgl. zur metaphysisch reflektierten Analogie (mit weiterführender Literatur) Bieler, „*Analogia Entis* as an Expression of Love“; dort auf S. 331 zitiert: Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 318: „Le fondement ontologique de l'analogie est la participation. L'analogie est la logique, plus précisément, une partie de la logique de la participation.“; Zu den verschiedenen Formen der Analogie im Neuplatonismus und der christlichen Auseinandersetzung mit dem neuplatonischen Analogieverständnis vgl. Pannenberg, *Analogie und Offenbarung*, 34–51.

110 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 380,1–396,22 (1224A–1232C).

111 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 380,8–382,8.

112 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 382,20–384,4 (1225A): Εἰ γὰρ ἐξετάζουσιν ἡμῖν στοιχεῖόν τι, φέρε εἰπεῖν ἢ ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ βοῦν, οὐκ ἀρκεῖ πρὸς τελείαν κατάληψιν τὸ „σῶμα“ λέγειν τὸ στοιχεῖόν, ἢ „γεννητόν“ μόνον ἢ „φθαρτόν“ τὸν ἀνθρώπων ἢ τὸν βοῦν ἢ τὸν ἵππον, ἀλλὰ δεῖ παραστήσαι καὶ τὸ τούτοις ὑποκείμενον, ὅπερ γεννᾶται καὶ φθείρεται καὶ πεποιῶται. „Σῶμα“ δὲ ἢ „γέννησις“ ἢ „φθορά“ οὐδαμῶς ὑπάρχον, ἐπεὶ ἔσται κατὰ τοῦτο ἀνάγκης ἀκολουθία, εἴ τι σῶμα, καὶ στοιχεῖόν εἶναι, καὶ εἴ τι γεννητόν ἢ φθαρτόν, ἢ ἀνθρώπος εἶναι ἢ βοῦς ἢ ἵππος. Οὐ γὰρ εἴ τι σῶμα, πάντως ἐξ ἀνάγκης καὶ στοιχεῖόν ἢ ἀνθρώπος ἢ βοῦς ἢ ἵππος.

Subjekt bzw. auf die ganze Substanz. Ontologie und Epistemologie verlaufen also ganz parallel. Die zugrundeliegende Substanz ist nicht mit ihren Akzidenzien identisch, sondern nimmt sie so als Eigenschaften an, dass diese um die Substanz herum (περί) existieren. Maximus verweist als Beispiel dafür u. a. auf die Eigenschaft des Gezeugtseins.¹¹³ Die Substanz oder das Zugrundeliegende, vereint seine Eigenschaften, hält diese zusammen und ist als Gegenüber zu den Eigenschaften mehr als nur deren Ansammlung, so dass die Erkenntnis niemals vollständig in diesen Grund (Substanz) eindringen kann.¹¹⁴ Es ist insofern nicht korrekt, das ὑποκείμενον aus Amb. 17 schon mit der Hypostase zu identifizieren, wie es Piret zu tun scheint.¹¹⁵ Wenn demnach bereits die Erkenntnis von irdischen Substanzen das Vermögen des Menschen übersteigt, dann umso mehr die auf Gott gerichtete Erkenntnis.¹¹⁶ Zur epistemologischen Struktur des Verhältnisses von Vielheit und Einheit werden wir im Kapitel zur Anthropologie nochmals auf Amb. 17 zurückkommen.¹¹⁷

113 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 384,22–386,9 (1225C): Οὕτως οὖν κατὰ τὸν ἀποδοθέντα λόγον καὶ ἐπὶ βοὸς καὶ ἵππου καὶ παντὸς τοῦ ὀτιοῦν ἐτέρου ληπτέον. Εἰ τοίνυν οὐκ ἀρκεῖ πρὸς τελείαν γνῶσιν τῶν πραγμάτων τὸ πλῆθος τῶν περὶ αὐτὰ θεωρουμένων εἰπεῖν, λέγω δὴ τὸ σῶμα καὶ τὸ γενᾶσθαι καὶ φθεῖρεσθαι, καὶ ὅσα τοιαῦτα περὶ τὸ ὑποκείμενον ἐστίν, ἀλλὰ δεῖ πάντως καὶ τὸ ὑποκείμενον τούτοις, θεμελίου τρόπον ἐφ' ᾧ ταῦτα βέβηκε, τί ἐστὶν ἐνδείξασθαι, εἰ μέλλοιμεν τελείως καὶ ἀπαραλείπτως τὸ νοούμενον παριστάναι. Ἡ γὰρ „ἄνθρωπον“ ἔχομεν εἰπεῖν ἢ „βοῦν“ ἢ „ἵππον“, ταῦτα δὴ τὰ μὴ ὄντα αὐτὸ τοῦτο „σῶμα“, ἀλλ' ἐνσώματα, καὶ μὴ ὄντα αὐτὸ τοῦτο „γεννήσεις“ καὶ „φθοράς“, ἀλλὰ γεννώμενα καὶ φθειρόμενα, ὡς εἶναι ταῦτα, σῶμα, φημί, καὶ γέννησιν καὶ φθοράν, δηλαδὴ περὶ τὰ ζῶα, ἀλλ' οὐ τὰ ζῶα ταῦτα ὑπάρχειν, σῶμα, λέγω, καὶ γέννησιν καὶ φθοράν.

114 M. E. spricht Maximus hier hauptsächlich über die Substanz und nicht die menschliche Hypostase. Maximus kann auch ὑποκείμενον mit οὐσία identifizieren, wenn es um die Substanz-Akzidenz-Relation geht. Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 21 249C2 f.

115 Vgl. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 173. Piret erwähnt auch nicht die Stelle aus Ep. 6, wo Maximus auf die Äquivalenz der Begriffe hinweist, wenn sie auf Gott oder auf die Welt angewendet werden. Vgl. das Register in Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*.

116 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 386,10–26: Εἰ τοίνυν οὐδὲν τὸ σύνολον τῶν ὄντων ἐστὶ κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι ὑπερ ἐστὶ καὶ λέγεται τὸ ἄθροισμα τῶν ἡμῖν περὶ αὐτὸ νοουμένων τε καὶ λεγομένων, ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα, τὸ περὶ ὃ ταῦτά ἐστι, συνεκτικὸν μὲν τούτων, αὐτὸ δὲ τούτοις οὐδαμῶς συνεχόμενον (οὐδὲ γάρ ἐστιν ἐκ τούτων, ἢ ταῦτα, ἢ τι τούτων, ἢ ἕκ τινων, ἢ τινος αὐτῶν, ἢ ἐν τούτοις, ἢ τισιν, ἢ τινι τούτων, τὸ περὶ ὃ ταῦτα καὶ ἐστὶ καὶ λέγεται), παυσάσθω πάσα ψυχὴ παντὶ λόγῳ τῶν περὶ Θεοῦ θρασέως ἐπιτηδᾶν εἰθισμένη τοῦ διακενῆς ἀσεβεῖν, καὶ ἐν τοῖς μικροῖς μαθοῦσα τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν, καὶ σιγῇ σεβέσθω μόνον τὴν ἄρρητόν τε καὶ ὑπὲρ νόησιν καὶ πάσης ἐπέκεινα γνώσεως τῆς θείας οὐσίας ὀντότητα. „Οὐδὲ αὐτὴ γὰρ κατὰ μικρόν“, ὡς προλαβὼν ἐδίδαξεν ὁ ἅγιος, „ἢ τῆς κτίσεως ἀκριβῆς κατανόησις“ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον ὑπὸ τῆς ἡμῶν περιέχεται γνώσεως, ἵνα καὶ γὰρ μικρόν τι προσδιατρίψω τῷ λόγῳ καὶ τῆς ὑπὲρ πάντα σοφίας θαυμασὰ τὸ ἀνεξιχνίαστον.

117 Siehe S. 173

Die volle Welterkenntnis übersteigt also das Vermögen des Menschen, besonders was die Prinzipien und die mannigfachen Weisen der Verschiedenheit und der Vereinigung in der Welt anbelangt. Die Welt ist aber nicht einfach unerkennbar, weil sie durch die Akzidenzien der Seienden dem Menschen tatsächlich zugänglich ist. Gleichzeitig verhindert der Substanzcharakter der Welt deren vollständige Erkenntnis durch den Menschen.¹¹⁸ Entsprechend der Parallelität von Ontologie und Epistemologie illustriert die menschliche Erkenntnis die ontologische Vermittlung der Pole von Erkennendem und Erkanntem, die einander durchdringen und auf Einheit drängen, ohne dass der Mensch diese selber erwirken könnte. Was begründet letztlich die menschliche Erkenntnis? Die Einheit von Erkennendem und Erkanntem muss letztlich durch höhere Prinzipien, d.h. die λόγοι und in letzter Instanz die göttliche Selbstübereinstimmung selbst, gewährleistet werden.¹¹⁹ Durch diese Vermittlung der Verschiedenheit in der Schöpfung ist der Verstand des Menschen gewiss, dass es Gott als einigendes Prinzip geben muss, ohne deswegen schon zu wissen, was dieser in seinem Wesen ist.

Die triplex via ist nun die Methode, die für Maximus zur Einheit Gottes führt, welche jenseits der Realität geschöpflicher Polaritäten steht. In diesem Kontext interpretiert Maximus die Verneinungen des Gregor von Nazianz. Im Rahmen der triplex via, die auf das Wesen Gottes zielt, hat die zweite Stufe der Negation, also der Äquivokationsaspekt aus Ep. 6, nicht dieselbe Funktion wie die Negation von Prädikaten im geschöpflichen Bereich. Die Negation gewisser Prädikate bzw. Qualitäten von einer geschaffenen Substanz bedeutet die Nichtexistenz dieser Qualitäten in der Substanz, eine ontologische Privation. Die auf Gott bezogene Negation des zweiten Schrittes der triplex via meint dagegen keine ontologische Privation, sondern wehrt für Gott die beschränkte Modali-

118 Vgl. zur Theorie der menschlichen Erkenntnis bei Maximus und ihrem Bezug auf die kapadokische Ansicht, dass nur die Akzidenzien erkennbar sind, nicht aber die Substanz: Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 276. Gersh weist auf den neuplatonischen Hintergrund der Vorstellung der Inkompatibilität von göttlicher Einheit und menschlichem Denken, das Trennung von Geist und Objekt voraussetzt. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 267f. Eriugenas Ansicht des Nichtwissens Gottes von sich selbst drückt die Ansicht des Maximus in gewisser Weise aus, obwohl Maximus nicht von einem Nichtwissen Gottes von sich selbst sprechen würde: Wenn Wissen auf Definitionen angewiesen ist, die aus Gattungen und Differenzen bzw. Akzidenzien bestehen, und auf Kategorien der Aussage, dann kann Gott nicht Gegenstand des Wissens sein, auch nicht eines eigenen „Wissens“ in diesem Sinn, da er solches Wissen transzendiert. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 268f. Von hier aus ersieht man, warum Eriugena meint, dass die Schöpfung als Theophanie für Gott zum Wissen „seiner selbst“ gewissermassen notwendig ist.

119 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constat 1)*, 388,18–394,10 (1229B–1229C).

tät des geschöpflichen Seins ab, das in der Relation von Substanz und Akzidens steht. Es ist demnach gemäss Maximus ein Missverständnis, die von Gregor gegen die Eunomianer angewendete Methode der allumfassenden Negation aller Prädikate von Gott¹²⁰ als eine Negation im Sinne einer ontologischen Privation auszulegen.¹²¹ Wenn die Existenz Gottes im Sinne eines Akzidens seiner Substanz verneint würde, dann würde dies zur Verneinung Gottes im Sinne des Atheismus führen. Genau gegen eine solche Interpretation der Aussage der Unerkennbarkeit Gottes wendet sich Maximus in Amb. 17.¹²²

In diesem Sinne steht der zweite Schritt der Negation im Dienst des dritten Schrittes, der eine Gegensätzlichkeit von Affirmation und Negation im Kontext der Partizipation noch einmal transformativ aufhebt und insofern der Negation einen positiven Charakter verleiht: Gottes Überwesenhaftigkeit, die auch im dritten Schritt bleibend durch eine Negation ausgedrückt werden muss, wird für uns gerade dadurch als zugänglich erwiesen: Gott gibt sich als Überwesenhafter ins Denken und bleibt gleichzeitig transzendent gegenüber allem Denken.

Maximus wendet sich gegen eine Unterordnung Gottes in die Kategorien bzw. die Relation von Substanz und Akzidens, wenn er die „Einschliessung Gottes in ein Wissen“ kritisiert¹²³ und eine „diskursive Erklärung, aus welchen Qualitäten er als Subjekt besteht“ ablehnt.¹²⁴ Eine solche Unterordnung Gottes unter die Substanz-Akzidens-Relation und die Kategorien würde Gott zerteilen und zu einem Körper in der Zeit machen, weil diese Relation ja selbst Eigenschaft der teilbaren bzw. körperlichen Welt ist.¹²⁵ Gottes Einheit ist der Grund,

120 Gregor zieht es laut Maximus vor, in der in Amb. 17 kommentierten 28. Rede exklusiv die verneinende Methode als Polemik gegen die Eunomianer anzuwenden, um die völlige Unerkennbarkeit Gottes zu betonen. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 380,8–382,8 (1224B–D).

121 So interpretiert Maximus auch Dionysius gemäss der Unterscheidung von Privation und transzendenter Negation. Siehe Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 412,49–53.

122 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 394,6–10 (1229C): Μὴ οὖν, φησίν, εὐγνωμόνως ἡμῶν εἰπόντων ἄληπτον εἶναι τὴν θείαν οὐσίαν, κακούργως τὸν λόγον μεταβιβάσης, εἰς τὸ δῆθεν εἰσαγεῖν ἡμᾶς ἄληπτον αὐτήν, εἰς αὐτὴν τὴν ὑπαρξιν, καὶ τοῦτου συνάξεως ἀθεῖαν ἡμᾶς πάντῃ πρεσβεύειν.

123 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 394,12–14 (1229D): εἰ οἶε τῷ λόγῳ περιτρέχων ἐναποκλείειν γνῶσει τινὶ δύνασθαι τὸ ζητούμενον.

124 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 394,25–27 (1232A): Καὶ πάλιν, τῶν αὐτῶν κοινῶν ἐννοιῶν ἀόριστον τὸν Θεὸν εἰσαγουσῶν, τουτέστι μὴ ἐπιδεχόμενον διεξοδεύουσαν ἀνάπτειν, ἐκ τίνων συνέστηκε τὸ ὑποκείμενον.

125 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 394,28–396,11 (1232A–B): μήτε μὴν τὴν ἐν τόπῳ θέσιν, ἢ τὴν ἐν χρόνῳ ἀρχὴν ἢ τέλος, προσέτι καὶ ἀσχημάτιστον, οἷον ὅτι οὐ

warum er weder in der Relation der Erkenntnis existieren kann und deshalb unerkennbar bleibt, noch in einem ontologischen Sinn Qualitäten wie eine geschaffene Substanz hat:

Völlig eins und einzig, weil auch völlig absolut, und deswegen völlig unsagbar und unerkennbar, und einzige Grenze jeder Erkenntnis derjenigen, die sich recht und gottgeziemt zu ihm hin bewegen; es besitzt als einzige wahre Erkenntnis von ihm dass es nicht erkannt wird.¹²⁶

Die Aussage der Einheit von Gott drückt sich in der Verneinung einer in Akzidenz und Substanz verfassten Bezüglichkeit von Gott aus und ist damit eine negative Aussage über ihn. Es ist möglich, dass sich hierin eine Kritik an Severus, wie auch an Johannes Philoponus bzw. seiner Gefolgschaft ausdrückt, die logisch-philosophische Kategorien strikt univok auf die Christologie bzw. Gotteslehre angewendet und dabei die Einheit Gottes gefährdet haben.¹²⁷

Die Einheit Gottes ist für Maximus der Grund für die Verneinung von logisch-ontologischen Strukturen und Denkformen zur Erfassung Gottes. So unterscheiden sich die Bedeutungen der Begriffe der Philosophie und der Logik, wenn sie auf Gott angewendet werden ganz entscheidend von ihren logischen Bedeutungen und werden apophatisch mithilfe des Begriffs der Einheit Gottes durchbrochen. Maximus benutzt auch den Begriff *καταχρηστικῶς*, um die „äquivoque“ Bedeutung solcher Begriffe wie *ποιότης* oder *ιδιότης* in der Trinitätslehre und der Philosophie zu unterstreichen.¹²⁸ Von hier aus gesehen ist für Maximus eine miaphysitische Christologie unmöglich, da wir es bei der Substanz Gottes und der Substanz des Menschen mit Entitäten von ganz unterschiedlichen Einheitsgraden zu tun haben, die nicht unter einem univoken

σφαιροειδὲς ἢ τετράγωνον ἢ ὄρθιον ἢ κάτω νενευκός, καὶ μὴν καὶ ἀναφές καὶ ἀόρατον, ὡς αἰσθήσει μὴ ὑποπίπτον (ταῦτα γὰρ σωμάτων ἴδια), παράλογον ἐκ τῶν ἀνασκευασθέντων ὑπελιγμένα τὸ θεῖον εἶναι σῶμα καὶ ἀνάγκην ἔχειν εἰς τοσαῦτα μερίζεσθαι εἰς ὅσα πάλιν ὡς σῶμα συνάγεται. Ἀμερές γὰρ πάντῃ τὸ θεῖον ἐστίν, ὅτι καὶ παντελῶς ἄποσον, ἄποσον δὲ παντελῶς, ὅτι καὶ παντελῶς ἄποιον, ἄποιον δὲ παντελῶς, ὅτι καὶ πάντῃ ἀπλοῦν, ἀπλοῦν δὲ πάντῃ, ὅτι καὶ πάντῃ ἀδιάστατον, ἀδιάστατον δὲ πάντῃ, ὅτι καὶ πάντῃ ἄπειρον. Zu den Begriffen von Raum und Zeit bei Maximus vgl. Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia*, 38–98.

126 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 396,18–22 (1232B–C): ἐν δὲ πάντῃ καὶ μονώτατον, ὅτι καὶ παντελῶς ἄσχετον, καὶ διὰ τοῦτο παντάπασιν ἄρρήτον τε καὶ ἄγνωστον, καὶ πάσης τῆς τῶν ἐπ' αὐτὸ καλῶς τε καὶ θεοπρεπῶς κινουμένων γνώσεως πέρας μονώτατον, καὶ μονωτάτῃ γινώσιν ἔχον ἀληθῆ τὸ μὴ γινώσκεσθαι.

127 Vgl. Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4, 114–138.

128 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 21, 249A3–14. Auch diese Passage lässt Piret interessanterweise aus, obwohl er Op. 21 sicher gelesen hat, wie aus dem Index ersichtlich ist.

Substanz-Akzidens-Begriff zu vereinigen sind. Die chalkedonische Christologie ist für Maximus durch ihre Wahrung der ontologischen Unterscheidung der Naturen zu präferieren. Gleichzeitig wird derselbe Terminus des Wesens für Gott und den Menschen benutzt, was dem Aspekt der Analogie zwischen Gottes Sein und dem geschaffenen Sein entspricht.

Wir finden dieselbe Ansicht schliesslich in Amb. 67, wo Maximus einerseits die sinnlichen Dinge aus Materie und Form, andererseits die geistigen Seienden aus Substanz und artbildendem substanziellen Akzidens bestehen lässt und somit die Zweiheit zum konstitutiven Merkmal der Schöpfung macht.¹²⁹ Damit sagt Maximus:

Im Gegensatz zu Gott ist kein Geschöpf schlechthin eins, weil zusammen mit dem Sein des Geschöpfs oder seiner Substanz wie in einem Subjekt immer die das Seiende konstituierende und definierende differentia betrachtet werden muss, die es als jenes Seiende konstituiert und es von einem anderen unterscheidet, Nichts, was eine solche Differenz in sich selbst zur Sichtbarmachung seiner eigenen Existenz besitzt, kann schlechthin einfach sein.¹³⁰

Der Mensch muss sich den Gegensätzen einzeln diskursiv zuwenden, um sie zu erkennen, er kann nicht alles zugleich erkennen, wie das Auge nach oben schauen muss und dann nach unten, um oben und unten zu sehen.¹³¹ Nur Gott ist aufgrund seiner αὐτοουσία unzusammengesetzt und eins.¹³² Sein Wesen

129 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 67, 294,16–20 (1400C): Καὶ δυάς ἐστὶ πάλιν πᾶσα τῶν μετὰ Θεὸν ὄντων ἢ σύμπηξις, οἶον, τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ὡς ἐξ ὕλης συνεστηκότα καὶ εἶδους ἐστὶ δυάς, τὰ δὲ νοητά, ὡσαύτως ἐξ οὐσίας καὶ τοῦ εἰδοποιούντος αὐτὰ οὐσιώδους συμβεβηκότος.

130 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 294,20–296,3 (1400C): Οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τὸ παράπαν γενητὸν κυρίως „ἀπλοῦν,“ ὅτι μὴ „τόδε“ μόνον ἐστὶν ἢ „τόδε,“ ἀλλ’ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ, ἔχει τὴν συστατικὴν τε καὶ ἀφοριστικὴν διαφορὰν συνεπιθεωρουμένην, τὴν αὐτὸ μὲν ἐκεῖνο συνιστῶσαν, ἄλλου δὲ αὐτὸ φανερώς διακρίνουσαν. Οὐδὲν δὲ καθ’ οἷονδή-ποτε τρόπον οὐσιωδῶς ἔχον συνεπιθεωρούμενόν τι πρὸς δήλωσιν τῆς οἰκείας ὑπάρξεως δύναται κυρίως εἶναι ἀπλοῦν.

131 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 44, 301,43–54: Ἄλλ’ οὐδέ τι τῶν ἐκ θεοῦ καὶ μετὰ θεὸν λογικῶν οὐσιῶν ἔχει ὁμοῦ τε καὶ κατὰ ταῦτόν ἐν τῷ τῆς διανοίας ἀπλῶ κινήματι κατὰ σύνθεσιν ἐκ τῶν ἐναντίων ὑφισταμένην τὴν γνῶσιν. Διότι πέφυκεν ἡ θατέρου τῶν ἀλλήλοις ἀντικειμένων γνῶσις τῆς τοῦ ἐτέρου ποιείσθαι γνώσεως ἄγνοιαν. Ἀμιγῆς γὰρ τῶν ἀντικειμένων ἡ γνῶσις καὶ παντάπασιν ἀσυνύπαρκτος, ἐπεὶ περ ἡ τοῦδε γνῶσις τὴν θατέρου τῶν ἀντικειμένων συνίστησιν ἄγνοιαν, ὥσπερ οὔτε ὀφθαλμὸς τοῦ ἄνω τε ὁμοῦ καὶ τοῦ κάτω, καὶ τῶν ἐφ’ ἑκάτερα κατὰ ταῦτόν, χωρὶς τῆς πρὸς θάτερον ἰδιαζούσης ἐπιστροφῆς καὶ τῶν ἄλλων πάντῃ κεχωρισμένης, ἀντιλαμβάνεσθαι. Gott übersteigt diese Begrenztheit durch seine Einheit.

132 Siehe Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 44, 301,35–43: Εἰ γὰρ μὴ πρὸς

muss sich nicht erst über die Akzidenzien (Erkenntnis) zum anderen seiner selbst bewegen, um mit diesem anderen eins zu werden. Als völlige Einheit der Personen im Wesen ist Gott-Vater immer schon durch den vollkommenen Vollzug seiner dreieinigen Einheit im anderen (Gott-Sohn), der er gleichwesentlich selbst ist, und somit Grund aller Vereinigung des erkennenden Subjekts mit seinem Objekt.

5.9 Fazit

Wir haben gesehen, dass Maximus Affirmation und Negation in Bezug auf Gottes Einheit zusammenhält und einen Ansatz vertritt, der einer Analogie entspricht, die im Partizipationsverhältnis zwischen Gott und Geschaffenem begründet ist. Die Methode der triplex via trägt der Rechnung und ermöglicht eine positive Verhältnisbestimmung zwischen Gottes Offenbarung und menschlichem Denken, die einer schlichten Entgegensetzung überlegen ist. Gottes Überwesenhaftigkeit bleibt dem menschlichen Denken insofern entzogen als sie gerade im menschlichen Denken als solche aufscheint. Der Einheitsbegriff ermöglicht es, scheinbare Gegensätze (Substanz-Akzidens, Wesen-Person, λόγος-τρόπος) als notwendig zusammengehörig, ja in Gott als vollkommene Einheit vollzogen zu begreifen. Dies ist aber nur möglich, wenn Gottes Einheit in bestimmtem Sinne als „bewegte“ Einheit d.h. als Selbstvollzug verstanden werden kann, die den Unterschied zwischen Gott und Geschaffenem sowohl konstituiert als auch überbrückt.

τὴν πλάνην τοῦ Ἀδάμ ἢ γραφὴν τὸν θεὸν λέγοντα τὸ ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν εἰσῆγαγεν, πῶς ἐπέφερε τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, ὡς σύνθετον ἔχοντα γνῶσιν καὶ ἐξ ἐναντίων συγκειμένην· ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ θεοῦ καὶ ἐννοῆσαι, μή τι γε εἰπεῖν τολμήσαι, τοῦ μόνου ἀπλοῦ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν γνῶσιν, καὶ μόνῃ τὴν τοῦ καλοῦ γνῶσιν ἔχοντος, μάλλον δὲ αὐτοουσία καὶ δύναμις καὶ γνῶσις ὄντος.

Güte Gottes

Im vorangehenden Kapitel haben wir das Thema der Einheit von Einheit und Verschiedenheit im Gottesbegriff des Maximus aufgenommen, das im Folgenden näher analysiert werden soll. Dabei geht es zentral um den Zusammenhang von Einheit und Güte in der Gotteslehre des Maximus.¹ Die Interdependenz von Einheit und Verschiedenheit bzw. Wesen und Personen in Gott lässt sich nicht ohne den Begriff des Guten verständlich machen, da nur die Güte und Fruchtbarkeit Gottes seinen Selbstvollzug als eine Gemeinschaft von Personen verständlich macht. Wie eng Maximus Güte und Einheit zusammensieht lässt sich daran zeigen, dass er in den Kapiteln, in denen er von der Einheit Gottes handelt, auch über die Güte Gottes spricht. Schon bei Gregor von Nazianz ist die Güte Gottes neben dessen Einheit die zentrale Eigenschaft Gottes, aufgrund deren er aus sich herausgeht, „so dass seine Wohltaten vermehrt werden.“² Maximus verbindet Einheit und Güte in den *Ambigua* so, dass der erste Ursprung als Güte nicht unfruchtbar ist und Wort und Geist hervorbringt.³ Die Güte Gottes spielt eine zentrale Rolle für die Erklärung der Dreiheit der göttlichen Personen.⁴ Die Güte Gottes ist bei Maximus aber auch auf Gottes Aktivität im Hinblick auf die geschaffenen Seienden bezogen.⁵ Man könnte also sagen, dass die Güte Gottes mit Vielheit und Relationalität verbunden ist, sei es in Gott

1 Maximus interpretiert Dionysius in eine ähnliche Richtung, in die Bonaventura ihn später weiter entwickelt. Beierwaltes vergleicht Dionysius' Konzept der Einheit und der Güte mit Bonaventuras Trinitätslehre, in der beide verbunden werden: Beierwaltes, „Gutheit als Grund der Trinität“.

2 Siehe Gregor von Nazianz, *Oratio* 38, 9 (120,3–6).

3 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 23, 6,16–29 (1260C–D): Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὁ θεόφρων Γρηγόριος φησι· „Μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι Τριᾶδος ἔσται.“ Κινεῖται γάρ ἐν τῷ ταύτης δεκτικῷ νῷ, εἴτε ἀγγελικῷ εἴτε ἀνθρωπίνῳ, δι' αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ τὰς περὶ αὐτῆς ἐξετάσεις ποιοῦμένων, καί, σαφέστερον εἰπεῖν, διδάσκει αὐτὸν ἀμερίστως ἐν τῇ πρώτῃ προσβολῇ τὸν περὶ μονάδος λόγον, ἵνα μὴ διαίρεσις τῷ πρώτῳ αἰτίῳ ἐπιεσυχθῇ, προβιβάζει δὲ αὐτὸν καὶ τὴν θείαν καὶ ἀπόρρητον τούτου γονιμότητα δέξασθαι, λέγουσα μυστικῶς τε καὶ κρυφίως αὐτῷ μὴ δεῖν ἄγονον εἶναι πῶποτε φρονεῖν τοῦτο τὸ ἀγαθὸν Λόγου καὶ Σοφίας ἢ ἀγιαστικῆς δυνάμεως, ὁμοουσίων τε καὶ ἐνυποστάτων.

4 Auch Dionysius bezieht die Güte auf die immanente Trinität. Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 111,1 (138,1–4). Vgl. auch Corsini, *Il trattato De Divinis Nominibus*, 45.

5 Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 127 f. Siehe auch Maximus Confessor, *Expositio in Psalmum LIX*, 22,345 f.: αὐτὸς γὰρ πάντων ὑπάρχει σωτὴρ, ὅτι καὶ πάντων δημιουργός. Ähnlich auch Dionysius. Vgl. Völker, „Ps.-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor“, 336 f.

selbst oder zwischen Gott und der Welt. Dionysius' Verständnis des Guten als ein Überfließen und ein Sich-Mitteilen spielt neben Gregor von Nazianz bei Maximus sicher auch eine Rolle.⁶ Maximus ist zurückhaltend, was die Identifikation des Schöpfungsgeschehens als eines Überfließens Gottes anbelangt, da für Maximus ein Überfließen ein Mangel an Intentionalität aufseiten Gottes zu implizieren scheint.⁷

Immanente und ökonomische Trinität kommen bei Maximus anhand der Eigenschaft der Güte in ihrer Identität zur Sprache. Gerade die Güte Gottes ist in Amb. 71 der Grund, warum Gott die Schöpfung erschaffen und sich in ihr mitteilen kann, während er gleichzeitig in sich bleibt:

Um der Wahrheit willen muss man wagen auch dies zu sagen, dass die Ursache aller Dinge selbst aufgrund eines schönen und guten Verlangens nach allen Dingen und durch die Übermässigkeit der liebenden Güte in der Fürsorge für alle Seienden aus sich selbst heraus geht und wie verzaubert wird durch Güte und Liebe und Verlangen. Sie wird gemäss einer ekstatischen und überwesenhaften Macht, die aus sich selbst nicht herausgeht, aus dem Sein über allen Dingen und allem Entrückt-Sein zum In-allem-Sein hinuntergeführt.⁸

Die Güte Gottes vereint demnach das Aus-Sich-Heraus-Gehen und das In-Sich-Bleiben.⁹ Die Aktivität der Trinität nach aussen ist das Gute, das gemäss Maximus die 4 Tugenden bedeutet.¹⁰ Die Güte Gottes zeigt sich in Amb. 66 in Gott in

6 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,1 (143,9–144,17).

7 Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 207. Maximus kann jedoch die Äusserungen des Dionysius in diese Richtung ohne Schwierigkeit zitieren. Vgl. auch Blowers, *Maximus the Confessor*, 260–262; Semmelroth sieht bei Dionysius keinen notwendigen Ausgang der Schöpfung aus Gott: Semmelroth, „Gottes ausstrahlendes Licht“, 485–488. Sehr wahrscheinlich hat Maximus Dionysius auch so verstanden.

8 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 322,10–17 (1413A–B): Το μὴ τέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις, καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλλεται, καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατὰ γίνεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Maximus zitiert hier Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,13 (159,9–14).

9 Vgl. zu diesem Themenkomplex bei Dionysius: Von Balthasar, *Herrlichkeit*, 171–173. Vgl. auch Maximus' Scholien bei Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 265,43–268,4; 268,8–17; 305,43 f.: εἰ πρόνοια ἐν πᾶσιν, οὐδαμοῦ φύσει τὸ κακόν.

10 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 66, 284,14–19 (1396A): Ἡ καὶ

der Dreizahl und im geschaffenen Bereich als Vierzahl der Tugenden. Demnach waltet auch in der Eigenschaft der Güte Gottes eine Wechselwirkung zwischen Einheit und Vielheit, die die Einheit selbst ausmacht.

Das Mitteilungsgeschehen des menschengewordenen Gott-Λόγος an die Menschen nimmt nach Maximus Mass an der Qualität und Quantität der Tugenden der ihn empfangenden Gläubigen.¹¹ Der Λόγος passt sich diesen entsprechend an, und teilt sich selbst auf unteilbare Weise in verschiedenen Zuteilungen auf, ohne dadurch zusammen mit den an ihm Teilnehmenden aufgeteilt zu werden.¹² Paradoxaerweise erscheint er also den verschiedenwürdigen Teilnehmenden als different, aber gemäss einer unaussprechlichen Einheit.¹³ Die Mitteilung der Güte vollzieht sich gemäss den Tugenden, welche gewissermassen Leistungen des Menschen sind, aber gleichwohl ursprünglich Gaben Gottes. Die Mitteilung Gottes als Güte ist also weder von der Eigenaktivität des Menschen noch innergöttlich von der Zeugung des Sohnes und des Ausgangs des Geistes ablösbar. Darauf werden wir im Kapitel über die Anthropologie zurückkommen. Als Quelle dienen im Folgenden die beiden Ambigua-Sammlungen, aus denen wir die zentralen Stellen analysieren. Dabei werden noch einmal wie im vorherigen Kapitel über die Einheit Gottes dieselben Ambigua 23 bis 26 betrachtet, nun aber unter dem Gesichtspunkt der Güte Gottes.

οὕτως. Τῇ ἀγίᾳ Τριάδι μυστικῶς τῷ λόγῳ τὴν αὐτῆς ἐπιθεωρήσας ἐνέργειαν, φημί δὲ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ τὰς τέσσαρας ἐμφαίνει γενικὰς ἀρετάς, τὸν ἐπτά πληρώσεις ἀριθμόν. Τῇ γὰρ ἀγίᾳ καὶ πανυμνήτῳ Τριάδι μυστικῶς τὴν αὐτῆς ἐπιθεωροῦντες ἐνέργειαν τὸν ἐπτά παρβένον ἀπαρτίζομεν ἀριθμόν.

- 11 Diese Proportionalität wird von Dionysius und Maximus mit dem Begriff *ἀναλογία* bezeichnet. Vgl. dazu Völker, „Ps.-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor“, 345; Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 27–31; 217; 259f. Mit dem Begriff *ἀναλογία* ist derjenige der *πρόνοια* verbunden, der bei Maximus für die Affirmation über Gott eine Funktion hat: Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 64. Insofern bedeuten der griechische Begriff der *ἀναλογία* bei Maximus und der Begriff der Analogie wie wir ihn verwenden nicht dasselbe.
- 12 Dies erinnert stark an die Christologie des Origenes, in der sich Christus der Situation des Menschen anpasst und sich immer dieser entsprechend ausgestaltet. Siehe dazu Jacobsen, *Christ – The Teacher of Salvation*.
- 13 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constas I)*, 10, 280,4–14 (1172B–C): Κόλπους δὲ Ἀβραάμ ἀκούοντες τὸν ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ τὸν κατὰ σάρκα ἡμῖν ἐπιφανέντα νοήσομεν Θεόν, τὸν ὄντως πάντων χωρητικὸν καὶ πᾶσι τοῖς ἀξίοις τῆς χάριτος ἀναλόγως τῇ κατ’ ἀρετὴν ἐκάστου ποιότητι τε καὶ ποσότητι, οἷον τινὰς διαφόρους νομάς ἀμερώς ἑαυτὸν ἐπιμερίζοντα καὶ τοῖς μετέχουσιν οὐδ’ ὅπως οὖν συνδιατεμνόμενον, διὰ τὴν κατὰ φύσιν ἄτμητον ὀντότητα τῆς ἐνότητος, κἂν πάλιν διὰ τὴν διάφορον ἀξίαν τῶν μετεχόντων ταῖς μετοχαῖς παραδόξως καθ’ ἑνωσιν ἄρρητον ἀφοριστικῶς ἐπιφαινόμενον (οἶδεν ὁ Λόγος).

6.1 Amb. 23: Güte und Erkenntnis

In Amb. 23 beschreibt Maximus den Erkenntnisvorgang von der Einheit zur Dreiheit und erklärt den Übergang oder den Fortschritt von der Einheit zur Dreiheit so:

Sie [die dreifaltige Einheit] führt den Geist weiter dazu, die göttliche und unsagbare Fruchtbarkeit der ersten Ursache zu erfassen, indem sie ihm auf mystische und verborgene Weise sagt, dass man nicht denken soll, dass dieses Gut des Logos und der Weisheit oder der heiligenden Kraft, die gleichwesentliche und real existierende Realitäten sind, je unfruchtbar war, damit das Göttliche nicht als aus diesen wie aus Akzidenzien zusammengesetzt aufgefasst werde, und so nicht als immer schon als diese existierend geglaubt wird.¹⁴

Die Güte Gottes ist demnach letztlich die Ursache für die ewige Dreiheit Gottes, welche keine synthetische Dreiheit ist, die der Einheit akzidentell wäre, weil die Güte genauso eine Wesenseigenschaft Gottes ist wie die Einheit und ihn schon immer als eine Dreiheit existieren lässt, weil er auch immer schon gut ist. Der Verstand, der Gott denken will, muss sich zwischen Einheit und Güte Gottes bewegen und bildet in dieser Bewegung den ewigen Selbstvollzug Gottes ab: Gott bewegt sich so im Intellekt.¹⁵ Gott bewegt sich, indem er die Ursache der Untersuchung des Geistes über die Weise der Existenz Gottes ist.¹⁶ Dieses Denken Gottes ist ohne die Güte Gottes überhaupt nicht möglich, da Gott sich frei und aus Güte offenbart, den Verstand des Menschen erleuchtet und ihn, auch durch die Schrift, zur Erkenntnis der Dreieinigkeit allererst hinführt.¹⁷

14 Der ganze Abschnitt lautet: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 6,16–8,2 (1260D): Κινείται γὰρ ἐν τῷ ταύτης δεκτικῷ νῷ, εἴτε ἀγγελικῷ εἴτε ἀνθρωπίνῳ, δι' αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ τὰς περὶ αὐτῆς ἐξετάσεις ποιούμενῳ, καί, σαφέστερον εἰπεῖν, διδάσκει αὐτὸν ἀμερίστως ἐν τῇ πρώτῃ προσβολῇ τὸν περὶ μονάδος λόγον, ἵνα μὴ διαίρεσις τῷ πρώτῳ αἰτίῳ ἐπεισασχῇ, προβιβάζει δὲ αὐτὸν καὶ τὴν θείαν καὶ ἀπόρρητον τοῦτου γονιμότητα δεῖξασθαι, λέγουσα μυστικῶς τε καὶ κρυφίως αὐτῷ μὴ δεῖν ἄγονον εἶναι πώποτε φρονεῖν τοῦτο τὸ ἀγαθὸν Λόγου καὶ Σοφίας ἢ ἀγιαστικῆς δυνάμεως, ὁμοουσίαν τε καὶ ἐνυποστάτων, ἵνα μὴ σύνθετον ἐκ τούτων ὑποληφθῇ τὸ θεῖον, ὡς συμβεβηκότων, καὶ οὐχὶ ταῦτα ὑπάρχον ἀεὶ πιστευθῇ.

15 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 6,18–20 (1260C–D).

16 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 8,2–3 (1260D): Κινεῖσθαι οὖν ἡ θεότης λέγεται ὡς αἰτία τῆς καθ' ὃν ὑπάρχει τρόπον ἐξετάσεως.

17 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 8,4–12 (1260D–1261A): Ἄνευ γὰρ ἐλλάμψεως ἐπιβάλλειν θεότητι τῶν ἀμυχάνων ἐστί. Λέγεται δὲ κινεῖσθαι πάλιν καὶ διὰ τὴν κατὰ μέρος φανέρωσιν τοῦ περὶ αὐτῆς τελεωτέρου λόγου κατὰ τὴν ἁγίαν Γραφήν, ἀπὸ τοῦ Πατέρα

Dieselbe Güte Gottes, die Maximus für die innertrinitarische Reflexion hervorhebt, ist schliesslich auch, mit Verweis auf Dionysius, der Grund für die Einpflanzung der Liebe zu Gott in die geschaffenen Dinge.¹⁸ Piret sieht bei Maximus die *trinitarische* Dimension der natürlichen Fruchtbarkeit des guten Gottes, wobei Dionysius die Fruchtbarkeit der Güte v. a. in Bezug auf die Schöpfung erwähnt.¹⁹ Maximus scheint hier das dionysische Motiv der Güte, das mit einer gewissen Naturnotwendigkeit mitteilt,²⁰ aufzunehmen. Maximus' Begriff der Güte Gottes als notwendiger Ausstrahlung ist jedoch gegen jede neuplatonische Tendenz des Dionysius auf die Trinität beschränkt. Dennoch ist es dieselbe Güte Gottes, die auch die Schöpfung wirkt, jedoch nicht gezwungen, sondern frei. Die trinitarischen Hervorgänge als natürliche sind ebenfalls nicht erzwungen. Die Schöpfung ist jedoch nicht Teil der Natur Gottes. So ist es Maximus möglich, innertrinitarische Hervorgänge und den freien Hervorgang der Schöpfung aus Gott anhand der Güte ähnlich und zugleich verschieden zu denken.

In Bezug auf die Schöpfung bewegt Gott die Dinge nicht nur zu sich hin, indem er das Verlangen der Dinge anzieht.²¹ Er bewegt sich auch gewissermassen selbst oder wird bewegt, indem er in den Substanzen der Seienden existiert aufgrund dessen, dass er jedes Seiende fürsorglich nach dem ihm gemässen Prinzip (λόγος) bewegt.²² Die Güte Gottes, aufgrund derer er sich mitteilt, steht hinter diesem ontologisch verstandenen Inexistieren Gottes in den Dingen und in ihren Prinzipien.²³ Das Denken des Menschen ist, neben der Inkarnation, eine der höchsten Formen dieses Bewegtwerdens oder Sichbewegens Gottes

ὁμολογεῖν ἀρχομένου, καὶ εἰς τὸ Υἱὸν συνομολογεῖν Πατρὶ προβαίνοντος, καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπαραδέχεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ συμπροσκυνεῖν τοὺς διδασκομένους ἐνάγοντος Τριάδα τελείαν μονάδι τελείᾳ, ἡγουν μίαν οὐσίαν καὶ θεότητα καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ἐν τρισὶν ὑποτάσεσιν.

18 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 6,11–12 (1260C): κινεῖται μὲν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς.

19 Vgl. zu Amb. 23: Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 74–75.

20 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,1 (143,9–144,17).

21 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 6,12–13 (1260C): κινεῖ δὲ ὡς ἐλκτικὸν φύσει τῆς τῶν ἐπ' αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως.

22 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 4,21–6,2 (1260B): οἰονεῖ τις ἐπιστημονικὸς λόγος ἐνυπάρχων ταῖς τῶν ὄντων οὐσίαις λέγεται κινεῖσθαι, τῷ κινεῖν προνοητικῶς ἕκαστον τῶν ὄντων καθ' ὃν κινεῖσθαι πέφυκε λόγον, καὶ ὡς αἴτιον πάντα τὰ κατηγορούμενα κατὰ τῶν ὧν ἐστιν αἴτιον ἀπαθῶς ἀναδεχόμενον.

23 Vgl. dazu auch Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV,20 (165,17–20): ἐπεὶ περὶ ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα παντελὴς ἀγαθότης οὐ μέχρι μόνον χωρεῖ τῶν περὶ αὐτὴν παναγάθων οὐσιῶν, ἐκτείνεται δὲ ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ταῖς μὲν ὀλικῶς παρούσα, ταῖς δὲ ὑφειμένως, ἄλλαις δὲ ἐσχάτως, ὡς ἕκαστον αὐτῆς μετέχειν δύναται τῶν ὄντων.

in der Kreatur, wobei der Geist des Engels auch für die Bewegung der Gottheit aufnahmefähig ist. Die paradoxe Wechselwirkung zwischen Inexistieren und Transzendieren bildet einen zentralen Bestandteil von Maximus' Denken über Gottes Güte in der Schöpfung.

6.2 Amb. 24, 25 und 26: Güte in der Relation von Person und Wesen

In Amb. 24 erwähnt Maximus die Güte Gottes zwar nicht explizit, aber dennoch können wir die hier erwähnte Beziehung zwischen Wesen und trinitarischen Personen unter dem Vorzeichen göttlicher Güte interpretieren. Wenn der Wille, der zum Wesen gehört, nie ohne den Vollzug durch die Person gedacht werden kann,²⁴ dann bedeutet das eine notwendig mit einem freien Vollzug verbunden Entfaltung des Wesens in den göttlichen Personen.

Bereits auf der menschlichen Ebene ist letztlich die Güte Gottes die Ursache dafür, dass das Wesen des Menschen den Menschen und seinen natürlichen freien Willen nicht gewaltsam zur Ausrichtung auf das Gute zwingt, sondern der Mensch seine natürlich gegebene, inchoative Ausrichtung auf das Gute selbst vollziehen wollen muss, indem er sich bewusst für das Gute entscheidet. Maximus drückt dies so aus:

Das Werk folgt dem Vermögen nicht sofort, da ein Vermögen nicht auch die Neigung dessen impliziert, dem das Vermögen eignet, welche Neigung erst das effektiv in der Sache ausgeführte Ziel mit sich bringt, weil das Vermögen für sich genommen inexistent ist. Sie [die arianischen Gegner] bringen ein leeres Wollen vor, das von sich aus nichts vollbringen kann ohne den, der es hat und will. Dies ist es, was der Lehrer [Gregor von Nazianz] sagt. Dem Wollen folgt nämlich nicht einfach das Gewollte und den übrigen Vermögen die übrigen Werke, ohne die Zustimmung dessen, der diesen Vermögen Subjekt ist und in dem sie sind.²⁵

Auf den trinitarischen Kontext übertragen zeigt Maximus, dass der Sohn gegen die Arianer kein Sohn eines ohne die Personen gedachten „rein natürli-

24 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 10,9–14 (1261C).

25 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 10,18–12,2 (1261C–D): Οὐ γὰρ ἀκολουθεῖ πάντως τῇ δυνάμει τὸ ἔργον, μὴ ἔχουσα τὴν τοῦ οὐ ἔστι δύναμις ῥοπήν συνεισφέρουσιν αὐτῇ τὸ κατ' ἐνέργειαν ἐν πράγματι τέλος, καθ' ἑαυτὴν οὐση ἀνυποστάτῳ. Μάτην τὴν „θέλησιν“ προεβάλλοντο, μὴ οὐσάν τινος ἀποτελεστικὴν, χωρὶς τοῦ αὐτὴν ἔχοντός τε καὶ θέλοντος. Καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ φησιν ὁ διδάσκαλος. Οὐδὲ γὰρ ἔπεται πάντως δηλονότι τῇ θελήσει τὸ θεληθὲν καὶ ταῖς λοιπαῖς ὡσαύτως τὰ λοιπά, χωρὶς τῆς τοῦ ταύταις ὑποκειμένου ἐν ᾧ καὶ εἰσι συνεισφοράς.

chen“ Willens ist, sondern Sohn *des Vaters*. Der Wille Gottes ist immer schon personal und frei vollzogen. Da der Sohn auch Gott und ewig ist, also die Zeugung des Sohnes durch den Vater ewig bzw. Gott natürlich ist, kann es keinen Zeitraum geben, in dem sich der Vater durch seinen freien Willen erst zum Sohn entscheidet.²⁶ Maximus benutzt hier das Bild des Lichts und seines Abglanzes, das er von Gregor übernimmt und das auch an Dionysius anklingt. Die Vater-Sohn-Relation in Gott erweist m. E. bei Maximus die wesenhafte Güte und Fruchtbarkeit Gottes, die nicht in der Monade des Wesens stehenbleibt, sondern sich, wie auch Gregor von Nazianz in der 38. Rede sagt, aus sich heraus begibt: ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεῦσαι.²⁷ Der Wille Gottes wird so immer schon durch die drei Personen vollzogen und die Einheit Gottes fruchtbar als Einheit in Differenzierung verstanden.

In Amb. 25 ist die Einheit des Wesens Gottes „trotz“ der Beziehung von Vater und Sohn im Wesen Gottes selbst aufrecht erhalten. Diese Einheit des Wesens Gottes zugleich mit der Beziehung von Zeugung und Gezeugtem aufrechtzuhalten ist gedanklich nur möglich, wenn die Fruchtbarkeit Gottes und seine Güte ursprünglich zum Wesen und zur Beziehung der Personen Gottes selbst gehören und nicht sekundär hinzukommen. Auch in Amb. 26 kehrt dasselbe Verständnis der Relation von Wesen und Personen wieder, das mit der Güte Gottes zusammenhängt, wie auch die ewige Beziehung von Vater und Sohn. Die Einheit Gottes als differente Einheit im Selbstvollzug wird demnach ohne Gottes Güte nicht verständlich.

6.3 Amb. 1: Güte und trinitarische Fruchtbarkeit

In Amb. 1 greift Maximus ebenfalls auf Kategorien der Güte zur Erklärung der Dreieinigkeit Gottes zurück, diesmal deutlich mit Rückbezug auf Gregor von Nazianz: Gott ist freigiebig, wohlthätig und grossmütig (φιλότιμος), weshalb er nicht nur durch eine Person umschrieben werden kann.²⁸ Maximus übernimmt οὐκ ἀφιλότιμος von Gregor von Nazianz, dessen Sätze er in Amb. 1 kommentiert.²⁹ Genauer betrachtet entspricht die Anordnung der zwei durch Maximus in Amb. 1 kommentierten Zitate von Gregor von Nazianz den Aspek-

26 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 12,3–14,7 (1261D–1264C).

27 Gregor von Nazianz, *Oratio* 38, 9 (120,4f.).

28 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 6,13–15: μοναρχίαν πρεσβεύομεν, οὐκ ἀφιλότιμον, ὡς ἐνὶ προσώπῳ περιγεγραμμένην, ἢ πάλιν ἄτακτον, ὡς εἰς ἄπειρον χρομένην, ἀλλ' ἦν ὁμότιμος φύσει τριάς.

29 Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* 23, 8 (298,13).

ten der Einheit und Güte Gottes. Das erste Zitat aus Gregor gibt eine Abfolge von der Monade über die Dyade zur Triade an, in der die „Bewegung“ zum Stillstand kommt.³⁰ Gott wird hier unter dem Aspekt der Einheit gesehen. Im zweiten Zitat werden durch die Begriffe von „Reichtum“ und „Vollkommenheit“ die Aspekte der Güte Gottes eingebracht.³¹ Die Trinität ist von gleicher Würde in den drei Personen. Der Reichtum Gottes ist ein Reichtum in Form der Einheit, denn sonst würde die Gottheit ins Unendliche zerfließen, wie Gregor sagt.³² Die Dreiheit Gottes ist demnach in Amb. 1 keine schlichte Vielheit,³³ sondern mit Einheit verbundene Güte. Die Güte Gottes gehört zu seiner innertrinitarischen Identität, weil die Dreiheit nicht einfach aus einer vorgängigen Einheit resultiert, sondern diese immer schon fruchtbar und dreieinig ist.³⁴ Was Maximus in den Ambigua über die innertrinitarische Struktur Gottes sagt, zeigt den wesentlichen Zusammenhang von Einheit und Güte in Gott selbst auf. Zur genaueren Erfassung der Rolle der Güte Gottes in der Gotteslehre des Maximus müssen wir kurz anhand von Amb. 7 und 10 auf die Güte Gottes in Bezug auf die Schöpfung eingehen, weil darin zusätzliche Aspekte der Güte Gottes deutlich werden.

6.4 Amb. 7: Gott als Ziel

Amb. 7 nimmt eine Schlüsselrolle in der Auseinandersetzung des Maximus mit origenistischen Spekulationen ein, die neben einer ursprünglichen Hen-

30 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 6,1–3: Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐκ τοῦ περὶ Υἱοῦ πρώτου λόγου, εἰς τὸ Διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινήθεισα, μέχρι τριάδος ἔστη.

31 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 6,3–7: Καὶ πάλιν τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου Εἰρηνικοῦ, εἰς τὸ Μονάδος μὲν κινήθεισος διὰ τὸ πλοῦσιον, δυάδος δὲ ὑπερβαθείσος (ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα), τριάδος δὲ ὀρισθείσος διὰ τὸ τέλειον.

32 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 6,14–7,19: ἡ πάλιν ἄτακτον, ὡς εἰς ἄπειρον χρομένην, ἀλλ’ ἦν ὁμότιμος φύσει τριάς, Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα συνίστησιν ἅγιον, ὧν πλοῦτος ἡ συμφοῖα καὶ τὸ ἐν ἑξαλίμῃ τῆς λαμπρότητος, οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χρομένης, ἵνα μὴ δῆμον θεῶν εἰσαγάγωμεν, οὔτε ἐντὸς τούτων ὀριζομένης, ἵνα μὴ πενίαν θεότητος κατακριθῶμεν.

33 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 7,22: οὐ πλήθος.

34 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 7,20–31: Οὐκ ἔστιν οὖν αἰτιολογία τοῦτο τῆς ὑπερουσίου τῶν ὄντων αἰτίας, ἀλλ’ εὐσεβοὺς περὶ αὐτῆς δόξης ἀπόδειξις, εἴπερ μονὰς, ἀλλ’ οὐ δυάς, καὶ τριάς, ἀλλ’ οὐ πλήθος ἡ θεότης, ὡς ἀναρχος, ἀσώματός τε καὶ ἀστασίαστος. Μονὰς γὰρ ἀληθῶς ἡ μονὰς. Οὐ γὰρ ἐστὶν ἀρχὴ τῶν μετ’ αὐτὴν κατὰ διαστολῆς συστολῆν, ἵνα χεθῇ φυσικῶς εἰς πλήθος ὁδεύουσα, ἀλλ’ ἐνυπόστατος ὄντοτης ὁμοουσίου τριάδος. Καὶ τριάς ἀληθῶς ἡ τριάς, οὐκ ἀριθμῷ λυομένη συμπληρουμένη. Οὐ γὰρ ἐστὶν μονάδων σύνθεσις, ἵνα πάθῃ διαίρεσιν, ἀλλ’ ἐνούσιος ὑπαρξίς τρισυποστάτου μονάδος. Μονὰς γὰρ ἀληθῶς ἡ τριάς, ὅτι οὕτως ἐστὶν, καὶ τριάς ἀληθῶς ἡ μονὰς, ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν, ἐπειδὴ καὶ μία θεότης, οὐσὰ τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς.

ade aller geistigen Wesen insbesondere aus der Vorstellung eines Abfalls der vernünftigen Wesen von der Schau Gottes als auch aus dem Konzept einer Präexistenz der Seele vor dem Leib bestehen.³⁵ Der Begriff der Güte Gottes ist in Amb. 7 ein Schlüsselbegriff zur Widerlegung dieser Vorstellungen.

Der erste Abschnitt von Amb. 7 widmet sich der Widerlegung der origenistischen Vorstellung einer Henade, einer Einheit der geistigen Wesen mit Gott. Gegen eine Entstehung der Welt aus dem Abfall der geistigen Wesen von der Einheit mit Gott setzt Maximus Gottes Schöpfung der Welt aus dem Nichts an den Ursprung.³⁶ Bei den Origenisten ist die freie Bewegung der vernunftbegabten Wesen die Ursache der Schöpfung der materiellen Welt, so dass der freie Wille oder laut Maximus das Böse, die Ursache der Entstehung wird und nicht die Schöpfung den freien Willen des Menschen und dessen Bewegung erst hervorbringt.³⁷ Maximus sagt:

Alles nämlich, was nicht durch sich selbst gut und liebenswert ist und nicht jede Bewegung an sich zieht, ist nicht an sich gut. Und deswegen kann es wahrscheinlich das Begehren der sich an ihm Erfreunden nicht festhalten.³⁸

Der Mensch und seine Wahlfreiheit werden dann selbst zum höchsten Ziel, um dessentwillen Gut und Böse existieren, da er nirgends verbleiben kann ausser im ewigen Kreislauf seiner eigenen freien Wahl von Gut oder Böse. Das hiesse aber, ihn gewissermassen zu Gott zu machen, der allein das höchste Ziel in sich sein kann.³⁹ Nur das Ungeschaffene kann jedoch laut Maximus ultimates Ziel

35 Zum Begriff des Origenismus vgl. neben Sherwood auch Daley, „The Origenism of Leon-tius of Byzantium“.

36 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 76,16–17 (1069B): Εἰ γὰρ τὸ θεῖον ἀκίνητον, ὡς πάντων πληρωτικόν, πᾶν δὲ τὸ ἐκ μὴ ὄντων τὸ εἶναι λαβὼν καὶ κινήτον; 94,3–4 (1077C): Τίς γὰρ λόγῳ εἰδὼς καὶ σοφίᾳ τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρὰ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρήχθαι [...]; Zur Schöpfung aus dem Nichts bei Maximus vgl. Blowers, „From Nonbeing to Eternal Well-Being“.

37 Das Böse ist sozusagen nützlicher als die Natur selbst, da es den Menschen lehrt, das Gute zu lieben. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 78,21–80,6 (1069D–1072A). Dieses Argument erinnert an Gregor von Nyssa, der auch den origenistisch verstandenen Abfall in die Materie dadurch kritisiert, dass dann die Materie sozusagen pädagogische Funktion erlangt, da erst sie den Menschen zur Rückkehr zu Gott bewegen kann, und insofern besser als Gott selbst ist. Vgl. Gregor von Nyssa, *De officio hominis*, 28, 233A5–B4.

38 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 78,18–20 (1069D): πᾶν γὰρ ὃ μὴ δι' ἑαυτὸ ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ ἐραστὸν καὶ πάσης ἐλκτικὸν κινήσεως οὐ κυρίως καλόν. Καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ καθεκτικὸν εἰκότως τῆς τῶν ἐπ' αὐτῷ ἡδομένων ἐφέσεως.

39 Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 126.

sein, weil das Geschaffene aufgrund des Verursachtseins auf seine Ursache als Ziel hingerichtet sein muss.⁴⁰ Maximus kritisiert die ambivalente, auf nichts als sich selbst ausgerichtete und gewissermassen ungeschaffene Bewegung bei den Origenisten, indem er klar macht, dass Gott allein unbewegt ist und jede Bewegung von ihm geschaffen worden ist und nur in ihm als ihrem Ziel zur Ruhe kommen kann.

Die Bewegung des Menschen besitzt im Innersten die Passivität, auf ein bestimmtes Ziel hin gerichtet zu sein.⁴¹ Diese Passivität ist keine Veränderlichkeit oder Vergänglichkeit, sondern eine ontologische Bestimmung der Natur des Menschen, welche es verunmöglicht, dass der Mensch, wenn er einmal in Gott zur Ruhe kommt, wieder aus dieser Ruhe fallen könnte, da sie sein natürliches Endziel darstellt und er in Gott seinen vollkommenen Selbstvollzug erlangt.⁴² Durch diese natürliche Ausgerichtetheit des Menschen auf Gott fällt aber der freie Wille keineswegs aus der Natur heraus, sondern wird gerade an seinen rechten Platz verwiesen: Seine Rückwendung zum Ziel findet aufgrund der Güte der Ursache nicht ohne die freie Entscheidung und den freien Nachvollzug des Menschen statt. Die Vermögen des Menschen sind auf das Gute, d. h. auf Gott hin geschaffen. Das Ziel der Bewegung zieht den Menschen durch sein Immer-Gutsein zu sich, das es dem Menschen gerne mitteilen möchte. Aus ihm als Ursache stammt das Bewegtsein, aus ihm als Ziel stammt aber auch die Art und Weise der Bewegung.⁴³ Gott steht nicht nur am Anfang der Bewegung als Anstoss, sondern prägt auch die Gestalt dieser Bewegung, insofern er als

40 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 80,7–82,18 (1072A–1072D).

41 Vgl. dazu den Schlusssatz von Amb. 15: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 376,3–7 (1221B): „Nichts der Seienden darf in seiner Natur absolut wirkend genannt werden, damit wir nicht unsinnigerweise eines der nach Gott seienden Dinge als ursachenlos einführen, sondern ein solches Ding von Natur aus bewirkt wird das zu wirken, was es von Natur aus gewirkt ist zu wirken.“ Ταῦτα παρεκβατικῶς εἰρήσθω περὶ τοῦ μηδὲν χρῆναι λέγειν τῶν ὄντων κατὰ φύσιν ἀπολελυμένως ἐνεργεῖν, ἵνα μὴ ἀναίτιόν τι τῶν μετὰ Θεὸν ἀφρόνων εἰσάγωμεν, ἐνεργεῖσθαι δὲ φυσικῶς τὸ ἐνεργεῖν τοῦθ' ὅπερ ἐνεργοῦμενον πέφυκεν ἐνεργεῖν.

42 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 84,20–86,8 (1073A–B). Vgl. dazu Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 181–204. Vgl. jetzt auch Blowers, *Maximus the Confessor*, 120 f.; 206–210. Blowers stellt die Passivität mit der natürlichen Passibilität zusammen.

43 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 86,9–16: Εἰ τοίνυν γενητὰ ὑπάρχει τὰ λογικὰ καὶ κινεῖται πάντως, ὡς ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν διὰ τὸ εἶναι, πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶναι κινούμενα. Τέλος γὰρ τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως αὐτὸ τὸ ἐν τῷ αἰεὶ εἶναι ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἀρχὴ αὐτὸ τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶν ὁ Θεός, ὁ καὶ τοῦ εἶναι δοτὴρ καὶ τοῦ εἶναι χαριστικός, ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος· ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὡς ἀρχῆς, καὶ τὸ πῶς κινεῖσθαι πρὸς αὐτὸν ὡς τέλος ἐστίν.

Ziel der Bewegung für alle Seienden attraktiv ist und sich insofern den Vermögen auf verschiedene Weisen darbietet. Gott bringt so den Menschen zur vollen Selbstübereinstimmung mit dessen Wesen und zur Einheit mit sich selbst.

Maximus legt in Amb. 7 den Fokus auf den Geist, den νοῦς, der das, was er erkennt, letztlich auch als ein Gutes liebt.⁴⁴

Maximus sagt:

Wenn er aber liebt, dann erleidet er auch die völlige Ekstase zum geliebtem Objekt. Wenn er aber erleidet, dann wird er auch angetrieben. Wenn er aber angetrieben wird, dann spannt er auch seine Bewegung völlig heftig an. Wenn er aber seine Bewegung heftig anspannt, dann lässt er nicht nach, bis er vollständig zum ganzen Geliebten gelangt ist und von ihm ganz umfungen wird. Dabei lässt er als ganzer das heilsame Umfangensein freiwillig entsprechend einer Entscheidung zu, damit er ganz zum ganzen Umfangenden gemacht wird, so dass jenes Umfangene selbst forthin nicht mehr will, dass es aus sich selbst als jenes Ganze erkannt werden kann, sondern nur noch aus dem Umfangenden. So wie Luft, die völlig durch das Licht erleuchtet wurde und ein Schwert, das völlig durch Feuer in Brand gesetzt wurde oder auch wenn es irgendein anderes gibt von diesen Dingen.⁴⁵

Die Einheit von Gott und Mensch wird hier mit den christologischen Kategorien der *communicatio idiomatum* beschrieben, die intensivste Verbundenheit von Gott und Mensch ausdrücken.

Die Teilnahme und Einheit mit Gott besteht in der Unterordnung, durch die der Sohn diejenigen zum Vater bringt, die dies freiwillig annehmen (Siehe 1 Kor 15,28). Der Mensch muss sein Ziel freiwillig erlangen und freiwillig auf Gott hin aus sich heraus gehen, obwohl diese Ekstase gleichzeitig ein Erleiden ist. Maximus drückt dieses Paradox so aus, dass der Mensch sein eigenes

44 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 86,16–18 (1073C): Εἰ δὲ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοερώς τὸ νοερόν, καὶ νοεῖ πάντως· εἰ δὲ νοεῖ, καὶ ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος.

45 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 86,18–88,6 (1073C–1076A): εἰ δ' ἐρᾷ, καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἔκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δηλονότι καὶ ἐπείγεται· εἰ δὲ ἐπείγεται, καὶ ἐπιτείνει πάντως τὸ σφοδρόν τῆς κινήσεως· εἰ δὲ ἐπιτείνει σφοδρῶς τὴν κίνησιν, οὐχ ἵσταται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ ἐραστῷ καὶ ὑφ' ὅλου περιληφθῇ, ἐκουσίως ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον, ἵν' ὅλον ὅλω ποιωθῇ τῷ περιγραφόντι, ὡς μηδ' ὅλως λοιπὸν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸ ἐκείνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τὸ περιγραφόμενον, ἀλλ' ἐκ τοῦ περιγράφοντος· ὡς ἦρ δι' ὅλου πεφωτισμένος φωτὶ καὶ πυρὶ σίδηρος ὅλος ὅλω πεπυρακτωμένος ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν.

Beherrschtwerden durch Gott herrschaftlich durchsetzen muss (βασιλεύοντος τὸ βασιλεύεσθαι), indem er nichts will ausser dem, was Gott will.⁴⁶ Die Unterordnung unter Gott ist also Ausdruck des freien Willens des Menschen bei Maximus und Ausdruck der höchsten Einheit mit Gott. Christus drückt diese unsere menschliche Einheit mit Gott in Getsemane aus, wenn er betet: Nicht wie ich will, sondern wie Du willst (Mt 26,39). Die Selbstverneinung des Paulus und die Aussage, dass nicht mehr er lebe, sondern Christus in ihm (Gal 2,20), bietet sich Maximus als Illustration dieser freiwilligen und der Natur entsprechenden Einheit mit Gott an.⁴⁷ Christus selbst ist für Maximus das Urbild der menschlichen Stellung vor Gott.

Die Funktion des freien Willens bei Maximus besteht nicht darin, dem Menschen die Möglichkeit zu bieten sich von Gott abzuwenden, sondern der Mensch findet seine Erfüllung vielmehr, analog zur Christologie, in der Zuwendung und der Unterordnung unter Gott, der selbst bestimmt, dass jedwede Zuwendung zu ihm frei sein muss. Maximus war offenbar gegenüber der origenistischen Vorstellung vom allentscheidenden freien Willen, der sich immer wieder „frei“ von Gott abwenden kann, mit dem Vorwurf konfrontiert, den freien Willen in eine schlichte Unterordnung aufzulösen. Die origenistische Lehre war sicherlich durch ihre Betonung des freien Willens für Christen sehr anziehend. Maximus wehrt sich gegen diesen Vorwurf der Verneinung des freien Willens und meint, dass er im Gegenteil vielmehr den freien Willen affirmiert, wenn er ihn als freiwilliges und intentionales Aus-sich-Herausgehen

46 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 88,18–20: ἐκουσίως καθ' ὅλου ἐκχωρηθέντος Θεῷ καὶ καλῶς βασιλεύοντος τὸ βασιλεύεσθαι, τῷ ἀργεῖν τοῦ τι ἐθέλῃν παρ' ὃ θέλει Θεός. Vgl. auch Maximus Confessor, *Epistulae*, 10, 453A6f.: Ἡμῖν δὲ δοίη Θεὸς ἐκουσίως ὑπ' αὐτοῦ βασιλεύεσθαι, διὰ τῆς ἐκπληρώσεως τῶν ζωοποιῶν ἐντολῶν.

47 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 88,7–25 (1076A–B): Ἐξ ὧν στοχαστικῶς τὴν ἐσομένην, ἀλλ' οὐ τὴν ἤδη γεγενημένην καὶ παραφθαρείσαν, τοῖς ἀξίοις τῆς ἀγαθότητος μετουσίαν κατ' εἰκασίαν μόνον λαμβάνομεν, ἐπειδὴ καὶ ὑπὲρ πάντα ταῦτα τὰ ἐπιζόμενά ἐστιν, ὡς ὅψεως ὄντα, κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ ἀκοῆς καὶ διανοίας ἐπέκεινα. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἴσως ἡ ὑποταγὴ ἣν ὁ θεῖος ἀπόστολός φησὶ τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ὑποτάσσειν, τοὺς ἐκουσίως δεχομένους τὸ ὑποτάσσεσθαι, μεθ' ἣν ἢ δι' ἣν ὁ ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται, ὁ θάνατος, ὡς τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ἥγουν τοῦ αὐτεξουσίου, δι' οὗ πρὸς ἡμᾶς ποιούμενος τὴν εἰσοδὸν ἐπεκύρουσ καθ' ἡμῶν τὸ τῆς φθορᾶς κράτος, ἐκουσίως καθ' ὅλου ἐκχωρηθέντος Θεῷ καὶ καλῶς βασιλεύοντος τὸ βασιλεύεσθαι, τῷ ἀργεῖν τοῦ τι ἐθέλῃν παρ' ὃ θέλει Θεός· ὥσπερ φησὶν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τυπῶν τὸ ἡμέτερον ὁ Σωτὴρ πρὸς τὸν Πατέρα· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ. Καὶ μετ' αὐτὸν ὁ θεσπέσιος Παῦλος, ὥσπερ ἑαυτὸν ἀρνησάμενος καὶ ἰδίαν ἔχειν ἔτι ζωὴν μὴ εἰδώς· ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ· ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Die Auslegung von Getsemane wird im Kontext der späteren christologischen Diskussionen für Maximus entscheidend wichtig werden. Hier wird klar, wie wichtig diese in der Widerlegung des Origenismus schon war und dass eine Kontinuität im Denken des Maximus zu finden ist, die natürlich Entwicklungen und Differenzierungen ermöglicht.

(ἐκχώρησιν γνωμικὴν) definiert, das in der Natur des Menschen fest und unveränderlich verankert ist.⁴⁸

Die Funktion des freien Willens besteht in der Rückwendung zur Seinsursache des Menschen, damit oder indem er von ihr bewegt wird. Diese Bewegung des Menschen durch Gott ist nicht ohne die freie Hingabe des Menschen zu denken, welche im Prozess der Rückkehr des Bildes zum Archetyp und der Angleichung an ihn, sich wie ein Abdruck dem Siegel anpasst und das eigene Wesen vollkommen durch seine Person vollzieht.⁴⁹ Wenn diese Erfüllung des Menschen eintritt, dann will sich sein Wille auch nicht mehr von Gott wegbewegen – er kann nicht mehr von Gott abfallen wollen.⁵⁰ Dies deshalb,

weil der Mensch aufgrund dieser Ekstase aus seiner natürlichen Bedingung heraus fundamentale Befriedigung verspürt, die Gnade des Geistes ihn erobert, Gott allein in ihm wirkt [...] und ihn auf eine *seiner Güte* geziemende Weise ganz durchdringt.⁵¹

Gott ist aufgrund seiner Güte (oder weil er die Güte von Natur aus ist) das dem Menschen von Natur aus entsprechende Objekt. Da aber dem Menschen paradoxerweise das Sich-selbst-frewillig-Transzendieren natürlich ist, darum ist auch das Objekt seines Willens dem Menschen sowohl fassbar als auch unfassbar.

Gott entspricht einerseits dem Vermögen des an ihm partizipierenden Menschen und ist ihm so auf der Ebene des Vermögens gewissermassen fassbar, transzendiert aber gleichzeitig dieses Vermögen und bleibt so unfassbar, weil der Mensch ekstatisch aus sich herausgehen muss, um mit Gott vereint zu werden:

48 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 90,1–3 (1076B): οὐ γὰρ ἀνείρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαι φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἣγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν.

49 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 90,3–6 (1076B–C): ἵν' ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθήσωμεν, ὡς τῆς εἰκόνης ἀνελθοῦσης πρὸς τὸ ἀρχέτυπον καὶ σφραγίδος δίκην ἐκτυπώματι καλῶς ἡρμοσμένης τῷ ἀρχετύπῳ.

50 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 90,6–8 (1076C): καὶ ἄλλοθι φέρεσθαι μὴτ' ἐχούσης λοιπὸν μὴτε δυναμένης, ἢ σαφέστερον εἰπεῖν καὶ ἀληθέστερον, μὴτε βούλεσθαι δυναμένης.

51 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 90,9–16 (1076C): ὡς τῆς θείας ἐπειλημμένης ἐνεργείας, μᾶλλον δὲ Θεὸς τῇ θεώσει γεγεννημένης καὶ πλεονήδομένης τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ' αὐτῆς καὶ ὄντων καὶ νοουμένων, διὰ τὴν ἐκνικήσασαν αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος καὶ μόνον ἔχουσαν ἐνεργοῦντα τὸν Θεὸν δεῖξασαν, ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνεργεῖαν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ, μᾶλλον δὲ μόνου Θεοῦ, ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος.

Es ist nämlich ganz und gar notwendig, dass alle Dinge mit ihrer freiwilligen Bewegung im Streben zu einem anderen hin aufhören, wenn das ultimative Erstrebte und Partizipierte erschienen ist, das entsprechend dem Vermögen der Partizipierenden sozusagen auf unfassbare Weise erfasst wird.⁵²

Gerade indem der Mensch aus sich herausgeht, kommt er ganz zu sich. Diese Paradoxalität erhellt sich auf dem Hintergrund der triplex via: Die scheinbaren Gegensätze von In-sich-Sein und Ekstase, welche in gewisser Weise der Affirmation und der Negation entsprechen, sind nicht einfach Gegensätze, sondern kommen zusammen, um das eine Wesen des Menschen in der Partizipation an der Einheit Gottes zu beschreiben. Die dynamische Attraktivität des Guten besteht einerseits in sich selbst, andererseits führt sie den Menschen zu seinem eigenen Eins-Sein mit sich selbst und mit Gott.

Die innertrinitarische Fruchtbarkeit und Güte Gottes, die sich in der Relation von Vater und Sohn zeigt, bildet sich, so könnte man vielleicht sagen, in der Selbsttranszendenz des Menschen auf Gott hin ab, da beide Relationen eine Selbsthingabe implizieren, die im anderen als es selbst zum Ziel kommt. Auch bei Gregor von Nazianz gibt es ein letztes Ziel der strebenden Bewegung des Menschen, in dem der Mensch zur Ruhe kommt und über das hinaus er nicht weiterstreben kann.⁵³ Maximus versucht dergestalt die origenistische Interpretation von Stellen aus Gregor mit Gregors Werk selbst zu widerlegen.

Maximus bringt noch mehr Argumente gegen den origenistischen Standpunkt des Abfalls der Seele von der Güte Gottes vor. Um den Willen des Menschen zu sich als Ziel hin zu bewegen, muss Gott einerseits anziehend sein und alle Attraktivität der geschaffenen Dinge in sich vereinen, so dass nichts den Menschen von Gott wieder weglocken kann, weil in Gott alles in vollkommener Weise enthalten ist, was der Mensch überhaupt anstreben kann. In ihm als Quelle ist das Licht der Dinge auf überschwengliche Weise enthalten, so dass in der Präsenz Gottes die Seienden wie die Sterne beim Aufgehen der Sonne, der Quelle ihres Scheinens, verschwinden, indem sie überstrahlt werden.⁵⁴ Es

52 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 90,16–20 (1076D): Ἀνάγκη γὰρ πᾶσα τῆς κατ' ἑφесιν τὰ πάντα περὶ τι ἄλλο παύσασθαι ἐξουσιαστικῆς κινήσεως, τοῦ ἐσχάτου φανέντος ὀρεκτοῦ καὶ μετεχομένου, καὶ ἀναλόγως τῇ τῶν μετεχόντων δυνάμει ἀχωρήτως, ἵν' οὕτως εἴπω, χωρουμένου.

53 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 90,20–25 (1076D): πρὸς δὲ πᾶσα σπεύδει πολιτεία τοῦ ὑψηλοῦ καὶ διάνοια, „καὶ εἰς δὲ πᾶσα ἑφесις ἴσταται, καὶ ὑπὲρ δὲ οὐδαμοῦ φέρεται· οὔτε γὰρ ἔχει, καὶ πρὸς δὲ τείνει πᾶσα σπουδαίου κίνησις, καὶ οὐ γενομένοις πάσης θεωρίας ἀνάπαυσις,“ φησὶν ὁ μακάριος διδάσκαλος.

54 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 90,25–92,9 (1077A): Οὔτε γὰρ ἔσται

herrscht also gemäss der Operation der Affirmation eine Kontinuität der Seienden zu Gott, weil aus ihm alles stammt. Andererseits ist Gott gemäss der transzendenten Negation das Endziel, das alles Seiende übersteigt und in dem alles den das menschliche Fassungsvermögen übersteigenden Glanz des Gut- und Ewigseins erlangt. Der Aufstieg zu Gott ist aufgrund einer gewissen Kontinuität Gottes zu den Seienden für den Menschen mit der Erkenntnis aller Seienden und ihrer Gründe verbunden, welche für Maximus zumindest teilweise erreichbar ist, weil sie begrenzt ist. Erst wenn der Mensch alle geschaffenen Seienden erkennt und so gewissermassen hinter sich gelassen hat, wird er nirgendwohin anders bewegt, weil die Erkenntnis der Dinge an ihr Ende gelangt ist. Dann bleibt sozusagen nur die unendliche göttliche Erkenntnis übrig, die unfassbar ist, aber uns entsprechend (ἀναλόγως) präsent ist und „genüsslich“ partizipiert wird.⁵⁵ Mit Gregor von Nazianz bezeichnet Maximus diesen Aufstieg des Bildes zum Archetyp als ein Vermischen des Geistes und des Verstandes, die selbst als göttlich oder gottförmig bezeichnet werden, mit dem göttlichen Geist und Λόγος.⁵⁶

Bei den Origenisten haftet gemäss Maximus der Welt scheinbar immer ein Funken des Begehrbaren und Geheimnisvollen, gewissermassen Unendlichen an, das die Kraft besitzt, den Menschen von Gott wegzuziehen, weil der Mensch ihr gegenüber noch neugierig ist:

Was oder wen man einmal in der Erfahrung gekostet und dann verschmäht hat, da hindert kein Grund daran, dass dies immer und immer wieder geschieht.⁵⁷

τι ἐκτὸς Θεοῦ τότε δεικνύμενον ἢ Θεῷ ἀντιστηκοῦσθαι δοκοῦν, ἵνα τινὸς ἔφρουν πρὸς αὐτὸ ῥέψαι δελεάσῃ, πάντων περιληφθέντων αὐτῷ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν κατὰ τὴν ἄφραστον αὐτοῦ ἐκφανσιν καὶ παρουσίαν, ὡς οὐδ' ἐν ἡμέρᾳ τὰ ἀστρῶα φῶτα καὶ αὐτὰ τὰ ἄστρα, ἡλίου φανέντος, τῷ πολλῷ καὶ ἀσυγκρίτῳ φωτὶ, ἐξ οὗ καὶ αὐτοῖς τὸ φῶτα εἶναι καλυπτόμενα καὶ οὐδ' ὅτι εἰσὶν ὅσον αἰσθήσει γνωριζόμενα, ἐπὶ Θεοῦ δὲ καὶ πλέον, ὅσον ἀκρίστου καὶ κτιστῶν ἀπειρον τὸ μέσον ἐστὶ καὶ διάφορον.

55 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 92,10–16 (1077A–B): Τότε γὰρ καὶ τὴν κατ' οὐσίαν ὑπαρξιν τῶν ὄντων κατὰ τὸ τί καὶ πῶς καὶ ἐπὶ τίνι εἶναι, ὡς οἴμαι, μανθάνοντες πρὸς τὴν ἐφετῶς ἔτι κατὰ γνῶσιν οὐ κινήθησόμεθα, τῆς ἐκάστου καὶ ἐφ' ἐκάστου τῶν μετὰ Θεὸν γνῶσεως ἡμῖν περατωθείσης καὶ τῆς ἀπείρου καὶ θείας καὶ ἀπεριλήπτου ἀπολαυστικῶς ἡμῖν ἀναλόγως προκειμένης τε μόνῃς καὶ μετεχομένης.

56 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 92,16–21 (1077B): Καὶ τοῦτο ἐστὶ „τὸ πάνυ φιλοσοφούμενον“ κατὰ τοῦτον τὸν θεοφόρον διδάσκαλον, φάσκοντα „ἐπιγνώσεσθαι ἡμᾶς ποτε ὅσον ἐγνώσμεθα, ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον“ φάσκοντος „τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον τῷ οἰκείῳ προσμῖξωμεν, καὶ ἡ ἐκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφρουν.“

57 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 78,8–10 (1069C): Οὐτίνος γὰρ διὰ τῆς πείρας καταφρονεῖν ἅπαξ δεδύνηται, καὶ εἰς αἰὶ δυνήσεσθαι οὐδεὶς ὁ καλύσων ἔσται λόγος.

Dagegen setzt Maximus die durch ihre Erschaffung aus dem Nichts notwendig gegebene Endlichkeit der Welt. Wahrscheinlich ist die im Origenismus implizierte Unendlichkeit bzw. Anfangslosigkeit der Welt auch ein Grund, warum Maximus den Origenisten Griechentum vorwirft. Erst auf dem Hintergrund der Güte Gottes erhält die Welt auch die ihr eigene Güte, die sie ihrem guten Ursprung und nicht einem Fall von präexistenten Seelen verdankt.⁵⁸ Nur wenn die Welt nicht die Sünde als Ursprung hat, kann ihre Schönheit auch den guten Gott schweigend verkünden.⁵⁹ Derart widerspiegelt sich die Güte Gottes für Maximus in der Schöpfung.

6.5 Amb. 10: Mensch und Gott

Maximus nimmt die Gedanken, die er in Amb. 7 entwickelt hat, in Amb. 10 wieder auf, wo es ihm aber weniger um die Gotteslehre als um die Anthropologie geht, weshalb wir auch im Teil zur Anthropologie stärker auf Amb. 10 eingehen werden. Die Anthropologie ist jedoch, wie gezeigt, für die Gotteslehre des Maximus von entscheidender Bedeutung, weil erst durch die Entwicklung und das Wesen des Menschen gewisse Aspekte Gottes klar werden, was Maximus in Amb. 10 auch explizit sagt.

Maximus bezeichnet in Amb. 10 die höchsten Prinzipien Gottes als Güte und Liebe, aufgrund deren er „bewegt wird, den Seienden das Sein zu mitzuteilen und ihnen das Gusein zu schenken.“⁶⁰ Weiter:

Diesen [Prinzipien der Güte und der Liebe] gemäss formen sich die Menschen weise selbst, indem sie in rechter Nachahmung die Eigenschaft der Tugenden der unsichtbaren und ungesehenen Schönheit der göttlichen Pracht an sich sichtbar tragen. Dadurch sind die Menschen selbst gut und gott- und menschenliebend, voller Mitleid und Erbarmen geworden, und

58 Wer eine Prä- oder Postexistenz der Seele vor oder nach dem Körper lehrt, der nimmt einen schlechten Ursprung der Schöpfung an. Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 12, 488D13–489A6: καὶν εἰ τὰ μάλιστὰ τινες τῶν κατὰ τὴν Ἑκκλησίαν ἀληθῶν περὶ ψυχῆς δογμάτων ἀποσφαλέντες, προϋπάρχειν Ἑλληνικῶς, ἢ μεθυπάρχειν ἰουδαϊκῶς τοῦ ἰδίου σώματος τὴν ψυχὴν τερατευόμενοι, καὶ ἀρχὴν οὐ καλὴν οὐδὲ θεοφιλή τῆς τῶν ὁρατῶν δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι ὑποτιθέμενοι.

59 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 42, 144,14–17 (1328A): διὰ τὴν προγεγεννημένην τῶν ἀσωμάτων κακίαν, τῆς τῶν ὁρωμένων ἐκπρεποῦς μεγαλουργίας, δι' ἧς ὁ Θεὸς γινώσκεται σιωπῇ κηρυττόμενος, αἰτίαν εἰκότως εἶναι μόνην ὑποτιθέμεθα τὴν κακίαν.

60 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 340,7–11 (1204D): Πρὸς γὰρ τοὺς ἄκρους τῶν ἀνθρώπων ἐφικτὼν περὶ Θεοῦ λόγους, τῆς ἀγαθότητός τέ φημι καὶ τῆς ἀγάπης, μάλα

sie erweisen sich als solche, die eine einzige Disposition der Liebe zum gesamten Menschengeschlecht besitzen.⁶¹

Die Nachahmung der Güte Gottes durch die Tugenden führt die Menschen zur einen Disposition der Liebe, die Gott gegenüber seiner Schöpfung hat, und zur Einheit mit allen Menschen gemäss der Liebe. Der rechte Vollzug des eigenen Wesen erstreckt sich demnach auf alle an diesem Wesen Teilnehmenden. Güte führt zur Einheit mit Gott und den Prinzipien aller Dinge:

So dass sie sich freuen an den erkannten Prinzipien der Tugenden, oder vielmehr werden sie mit Gott vereint, für den sie auch täglich sterben, in dem die Prinzipien aller Güter wie in einer ewig sprudelnden Quelle präexistieren wie in einer einen, einfachen und einzigen Umfassung aller Dinge.⁶²

Die Anthropologie zeigt also, wer Gott als Einheit von Güte und Einheit ist, indem die Menschen Bilder Gottes sind. Die Menschen nähern sich Gott durch ein tägliches Sterben in der Askese, was die Verbindung zur Christologie andeutet, um die Entwicklung und das Wesen des Menschen zu verstehen. Das ewige Sprudeln der Quelle ist m. E. daraufhin zu deuten, dass in Gott selbst die Personen hervorgehen. Die Fruchtbarkeit Gottes kennt Maximus in Amb. 10 schliesslich auch, wenn er mit einem Zitat von Dionysius die transzendente Einheit und die Gottzeugung erwähnt.⁶³ Gott schafft auch die Seienden kraft dieses unendlichen Sprudels oder Ausflusses.⁶⁴

γε εικότως ἐνατενίσαντες, οἷς κινηθέντα τὸν Θεὸν τὸ εἶναι τε δοῦναι τοῖς οὖσι καὶ τὸ εἶναι χαρίσασθαι ἐπαιδεύθησαν.

- 61 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 340,14–20 (1205A): τούτοις καὶ αὐτοὶ σοφῶς αὐτοὺς ἀπετύπωσαν, τοῦ ἀφανοῦς καὶ ἀοράτου κάλλους τῆς θείας μεγαλοπρεπείας εὐμυμήτως φέροντες φαινομένην διὰ τῶν ἀρετῶν τὴν ιδιότητα. Διὰ τοῦτο ἀγαθοὶ καὶ φιλόθεοι καὶ φιλόανθρωποι, εὐσπλαγχνοὶ τε καὶ οἰκτίρμονες γεγόνασι, καὶ μίαν πρὸς ἅπαν τὸ γένος διάθεσιν ἔχοντες ἀγάπης ἐδείχθησαν.
- 62 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 342,17–22 (1205C): ἵνα χαίροντες ὡς γνωρίζοις τοῖς λόγοις τῶν ἀρετῶν, μᾶλλον δὲ Θεῷ, ὑπὲρ οὗ καὶ καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἀποθνήσκοντες διεκαρτέρησαν, ἐνωθῶσιν, ἐν ᾧ πάντων οἱ λόγοι τῶν ἀγαθῶν, ὥσπερ πηγὴ ἀειβλύστω, προὔφεστηκασί τε κατὰ μίαν, ἀπλήν καὶ ἐνιαίαν τῶν πάντων περισχὴν.
- 63 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 306,20f. (1188A). Das Zitat stammt aus: Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, XII,3 (229,6–10).
- 64 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 35, 68,9–13 (1288D–1289A): ἐν αὐτῷ τε μόνον ἔχοντα τὴν ἀπερινόητον, ἀναρχόν τε καὶ ἄπειρον καὶ ἀκατάληπτον μονιμότητα, ἐξ ἧς „κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν“ ἀγαθότητος τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγαγεῖν τε καὶ ὑποστήσασθαι.

In Amb. 42 finden wir ähnliche Gedanken. Den λόγος⁶⁵ der geschaffenen Welt hat Gott ewig in sich als einen Vorsatz, der schon vor der Existenz der Welt in Gott existiert hat.⁶⁶ Insofern gehen die λόγοι der Dinge in Gott hervor vor der Schöpfung und sind so gleichewig mit Gott, aber auf seiner freien Entscheidung basierend, weil Gott nichts Gleichewiges neben sich haben kann, das er nicht ist. Die Geschöpfe nähern sich ihren λόγοι durch ihre Eigenbewegung.⁶⁷ Die Güte Gottes zeigt sich einerseits in der Ablehnung jeder Prä- oder Postexistenz der Seele vor oder nach dem Leib. Die Güte zeigt sich andererseits in der unaufhörlichen Existenz derjenigen Dinge, die gemäss dem Vorsatz Gottes ins Sein getreten sind:

Und aufgrund unendlicher Güte bietet sich Gott schlechthin allen Würdigen und Unwürdigen selbst in Gnade ganz dar, und verleiht ihnen den Verbleib im Immersein, so wie jeder von sich selbst aus disponiert wurde und ist.⁶⁸

Gott hält die Geschöpfe demnach für immer im Sein, weil sie seinem ewigen Vorsatz entsprechen.⁶⁹ Dieses Immersein resultiert aus dem Geschaffensein

65 Siehe zur λόγοι-Lehre des Maximus: Dalmais, „La théorie des ‚logoi‘ des créatures“; Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 155–180; Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 110–131; Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, 54–63; 88–92; Prado, *Voluntad y Naturaleza*, 154–157; Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 76–84; Thunberg, *Man and the Cosmos*, 132–140; Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 106–107; Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, 47–79. Die λόγοι sind im Kosmos ähnlich wie in der Schrift zusammengefasst und beide Strukturen sind ganz analog zu verstehen. Zur Schrift vgl. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 108–112. Vgl. auch Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 329,47–332,3.

66 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constat 11)*, 42, 144,26–146,4 (1328B): Πάντα γὰρ αὐτῷ τὰ ὅπως οὖν ἢ ὄντα ἢ γενησόμενα κατὰ τὴν οὐσίαν προτεθέληται τε καὶ προεννέηται καὶ προέγνωται· ἕκαστον δὲ τῶν ὄντων κατὰ τὸν εὖθετον καὶ ἐπιτήδειον καιρὸν οὐσιολογίᾳ καὶ ὑφίστησι.

67 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constat 11)*, 42, 148,7–17 (1329A): Πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρκτικῶς ὄντων τε καὶ ἐσομένων, ἢ γενομένων, ἢ γενησόμενων ἢ φαινόμενων, ἢ φανησομένων, ἐν τῷ Θεῷ προϋπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι, καθ' οὓς καὶ εἰσι τὰ πάντα καὶ γεγόνασιν καὶ διαμένουσιν αἰετὶ τοῖς αὐτῶν κατὰ πρόθεσιν λόγοις διὰ κινήσεως φυσικῆς ἐγγίζοντα καὶ πρὸς τὸ εἶναι μᾶλλον συνεχόμενα, κατὰ τὴν ποιάν τε καὶ ποσὴν τῆς προαιρέσεως κίνησιν τε καὶ ῥοπήν, τὸ εὖ δι' ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν λόγον, καθ' ὃν ἐστίν, εὐθυπορίαν, ἢ τὸ φεῦ εἶναι διὰ κακίαν καὶ τὴν παρὰ τὸν λόγον, καθ' ὃν ἐστίν, κίνησιν λαμβάνοντα.

68 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constat 11)*, 42, 148,19–23 (1329A–B): καὶ πᾶσιν ἀπλῶς ἑαυτὸν ἀξίους τε καὶ ἀνάξιους ὅλον κατὰ χάριν δι' ἁπειρόν ἀγαθότητα παρέξοντος, καὶ τὴν τοῦ αἰετὶ εἶναι, καθὼς ἕκαστος ὑφ' ἑαυτοῦ διατέθειται τε καὶ ἔστι, διαμονὴν ἐμποιήσοντος.

69 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constat 11)*, 42, 150,4–25 (1329B–D): Ὡς δὲ κατὰ πρόθεσιν θεῖαν ἐστὶν ἡ γένεσις, τούτων ἢ κατ' οὐσίαν ὑπαρξίς μένει πρὸς τὸ μὴ ὂν ἀπὸ

durch den freien Gott, dessen Vorsatz weise und gut ist. Wenn die Schöpfung nicht durch den guten Vorsatz Gottes permanent im Sein gehalten würde, dann wäre sie letztlich schlecht und nicht-seiend und insofern nicht durch einen guten Gott verursacht:

Was entgegeng dem göttlichen Vorsatz geschehen ist ermangelt völlig der Vernunft und der Weisheit und wird diesen entfremdet. Was der Vernunft und der Weisheit völlig ermangelt ist aber einzig das Schlechte, dessen Sein die Inexistenz charakterisiert, und nie möge es geschehen, Gott als dessen Schöpfer zu denken, noch je wagen öffentlich zu sagen und auf verderbliche Weise zu glauben.⁷⁰

Wenn Gott nicht frei erschafft und die Schöpfung nicht seinem guten Vorsatz entspricht, so dass auch der Leib ein Resultat des Abfalls ist, dann wird die Güte und auch die Einheit Gottes als erstes Prinzip in Frage gestellt. Darum meint Maximus, dass die Lehre der Präexistenz der Seele nicht nur die Güte der Schöpfung und Gottes in Frage stellt, sondern ebenso auf manichäische Weise zwei widerstreitende erste Prinzipien einführt.⁷¹ Maximus beurteilt also seine Gegner nach dem Kriterium, ob sie die Güte und die Einheit Gottes wahren können. Dies zeigt wiederum die zentrale Rolle dieser Eigenschaften Gottes in der Auseinandersetzung des Maximus mit den Origenisten.

Die λόγοι haben ihren ontologischen Ort im Λόγος Gottes aufgrund seines guten Willens, der sie alle in sich vereint. So kann er sowohl als viele λόγοι wie

τοῦ ὄντος ἀμεταχώρητος. Ὡν δὲ πρὸς τὸ μὴ ὂν ἀμεταχώρητος μετὰ τὴν γένεσιν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἡ κατ' οὐσίαν ὑφέστηκεν ὑπαρξίς, τούτων οἱ λόγοι τυγχάνουσι μόνιμοί τε καὶ βάσιμοι, μόνην ἔχοντες ἀρχὴν τοῦ εἶναι τὴν σοφίαν, ἐξ ἧς καὶ δι' ἣν ὑπάρχουσι, καὶ ὑφ' ἧς τὴν πρὸς τὸ εἶναι δύνασθαι παγίως δύναμιν ἔχουσιν. Ὡν δὲ οἱ λόγοι μονίμως ὑπάρχουσι παρὰ τῷ Θεῷ, καὶ ἡ περὶ αὐτοῦ τοῦ πεποιηκότος τὰ πάντα Θεοῦ πρόθεσίς ἐστιν ἀδιάπτωτος (χρονικοὶς γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ πρόθεσις παντάπασιν οὐ περιελίπεται πέρασιν, οὔτε μὴν τὴν ἐκ μεταβολῆς ἀλλοίωσιν ἐπιδέχεται τοῖς ὑποκειμένοις συμμεταπίπτουσα), τούτων ἀναμφηρίστως αἱ ὑπάρξεις σαφῶς εἰσιν ἀδιάφοροι. Ἡ γὰρ οὖν κατὰ πρόθεσιν θέλων πεποίηκεν ὁ Θεὸς τὰ ἀνθρώπινα σώματα, καὶ μένει δι' αὐτὸν πρὸς τὸ μὴ ὂν ἀμετάπτωτα παντελῶς, αἱ θέλοντα εἶναι τὸ σὺν λόγῳ καὶ σοφίᾳ κατὰ πρόθεσιν θεληθέν, καὶ οὐκ ἔσται κατ' αὐτοῦς ἡ παντελής τῶν σωμάτων εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπογένεσις ἢ κατὰ πρόθεσιν οὐ πεποίηκε καὶ μὴ θέλων ἐτυραννήθη κατὰ βίαν ἀγόμενος πρὸς γένεσιν, ὧν τοὺς λόγους ἔχων οὐ πέφανται.

70 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 42, 152,2–8 (1329D–1332A): Τὸ γὰρ παρὰ πρόθεσιν θεῖαν γινόμενον λόγου καὶ σοφίας παντελῶς ἐστέρηται τε καὶ ἡλλοτριῶται. Τὸ δὲ λόγου καὶ σοφίας παντελῶς ἐστερημένον μόνον ἐστὶ τὸ κακόν, οὗ τὸ εἶναι χαρακτηρίζει ἡ ἀνυπαρξία, οὗτινος ποιητὴν τὸν Θεὸν μήτε ἐννοεῖν ἢ μῖν γένοιτο πώποτε, μήτιγε δεῖ λέγειν ἀναφανδὸν καὶ πιστεῦειν ὀλεθρίως τολμᾶν.

71 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 152,18–19 (1332B): Πάντως γὰρ ἰδίον ἐστὶ τῶν δύο ἀρχὰς ἀλλήλαις ἀντιπαρεξάγοντων τὸ τῆς προϋπάρξεως δόγμα.

auch als ein Λόγος verstanden werden.⁷² Der Mensch soll diese λόγοι und ihre Einheit im Λόγος nachvollziehen und darin dem Λόγος ähnlich werden.⁷³ So ist der Mensch dasjenige Geschöpf, das die Einheit und Güte Gottes am offensichtlichsten widerspiegelt:

Der Schöpfer des Alls wird als einer erwiesen, der durch die Menschheit auf entsprechende Weise in alle Seienden eintritt. Die vielen Dinge, die in der Natur voneinander abstehe, gelangen zu einem, indem sie sich miteinander zusammenscharen um die eine Natur des Menschen herum. Und Gott wird alle in allen, indem er alle umfasst und in sich subsistieren lässt, dadurch dass keins der Seienden noch irgendeine losgelöste Bewegung besitzt und nicht seiner Gegenwart unteilhaftig ist, gemäss der wir Götter, Kinder, Leib, Glieder, Teile Gottes und solche Dinge sind und genannt werden, durch den Bezug zum Ziel der göttlichen Absicht.⁷⁴

Gottes Alles-in-Allen werden beruht auf seiner Güte und beinhaltet, dass er dennoch er selbst bleibt und keine Veränderung annimmt, wenn er etwa den Demütigen demütig wird.⁷⁵

Gemäss der triplex via ist Gott keines der Seienden und trotzdem in gewissem Sinne alle Seienden. Er existiert an sich über allen, und er existiert in jedem einzelnen Seienden bzw. im Λόγος jedes einzelnen Seienden und gleichzeitig in allen λόγοι denen gemäss die Seienden existieren. Diese gleichzeitige

72 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 7, 94,3–23 (1077C–1080A).

73 Vgl. Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, 50,23–51,30: 'Ο τοιοῦτος συνάγει ἀνέμους ἐν κόλπῳ· τοὺς γὰρ διαφόρους λόγους τῶν ὄντων τροπικῶς ἀνέμους ὀνομασθέντας συνάγει εἰς τὸν κόλπον τῆς ἑαυτοῦ καρδίας. Ἐπεὶ οὖν κόλπος ἐστὶν ὁ ὀ(μ)φαλὸς ἐν ᾧ φασιν τὸν πρῶτον γόνον τὴν ἀρχὴν λαμβάνειν, χρὴ νοεῖν ὅτι ἐν τῷ γονίμῳ καὶ θεωρητικῷ μέρει τῆς καρδίας συνάγων τοὺς διαφόρους λόγους ἀποτίκτει ἓνα λόγον θεοῦ· οἱ γὰρ πολλοὶ τῶν ὄντων λόγοι εἰς ἓν συναγονται.

74 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 7, 120,4–15 (1092C): καὶ εἰς ἀποδείχθῃ τῶν ὅλων δημιουργός, ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πάσιν ἐπιβατεύων τοῖς οὐσι, καὶ εἰς ἓν ἔλθῃ τὰ πολλὰ ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστηκότα περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα καὶ γένηται τὰ πάντα ἐν πάσιν αὐτὸς ὁ Θεός, πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ, διὰ τοῦ μηδὲν εἶναι τῶν ὄντων ἄφετον κεκτήσθαι τὴν κίνησιν καὶ τῆς αὐτοῦ ἁμοιβῆς παρουσίας, καθ' ἣν καὶ Θεοὶ καὶ τέκνα καὶ σώματα καὶ μέλη καὶ „μοῖρα Θεοῦ“ καὶ τὰ τοιαῦτα ἐσμεν καὶ λεγόμεθα τῇ πρὸς τὸ τέλος ἀναφορᾷ τοῦ θείου σκοποῦ.

75 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 21, 446,1–7 (1256B): Ὡσαύτως γὰρ ὑπάρχων αἰεὶ δι' ἑαυτόν, καὶ μηδεμίαν παραδεχόμενος ἐξ ἀλλοιώσεως μεταβολήν, οὔτε τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, πᾶσι πάντα γίνεται δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος, ταπεινὸς τοῖς ταπεινοῖς, ὑψηλὸς τοῖς ὑψηλοῖς, καὶ τοῖς δι' αὐτὸν θεουμένους ὁ φύσει Θεὸς καὶ πᾶσαν θεότητος ἐκβεβηκῶς ἔνοιαν ὡς ὑπέρθεος.

In-existenz und Transzendenz Gottes kann die Vernunft nicht durchschauen.⁷⁶ Maximus drückt diese Paradoxalität so aus:

Wenn nun jede göttliche Aktivität, mit einem wahren Wort, Gott nicht bruchstückhaft, sondern ganz durch sich selbst in jedem auf eigene Art aufzeigt, gemäss welchem Prinzip es auch existiert, wen gibt es dann, der genau erkennen und sagen könnte, wie Gott ganz in allen gemeinsam und in jedem einzelnen Seienden ohne Teil und nicht geteilt existiert, indem er weder auf mannigfaltige Weise auseinandergezogen wird durch die unendlichen Unterschiede der Seienden, in denen er als Seiender existiert, noch zusammengezogen wird gemäss der individuierenden Existenz eines Einzelnen, noch die Unterschiede der Seienden in eine alle Dinge vereinende Ganzheit zusammenfallen lässt, sondern wahrlich alles in allen ist und niemals von der eigenen ungeteilten Einfachheit absteht?⁷⁷

Die Güte Gottes führt also dazu, dass Gott allen alles wird und aus sich herausgeht. Die Einheit Gottes wird aber in diesem Herausgehen gewahrt und wird nicht durch die Differenzen der Seienden zertrennt oder auf eines eingeschränkt. Die Attraktivität des Guten, so könnte man sagen, besteht so auch in seiner bleibenden Einheit.

Interessanterweise spricht Maximus schliesslich in Amb. 22 vom Hervorgang und der Schöpfung in ähnlichen Termini wie in der Trinitätslehre. In der schon besprochenen Stelle des Unservaterkommentars (Siehe Kap. 5.2) ging es auch darum, dass Gott durch seine Dreiheit nicht in viele Teile zertrennt wird (διαστολή) oder seine Gottheit nur auf eine Person beschränkt wird (συστολή). Schöpfungslehre, die auf der Güte Gottes beruht, und Trinitätslehre schliessen sich hier zu einem harmonischen Ganzen zusammen, indem Güte und Einheit Gottes in beiden die entscheidende Rolle spielen, so dass Schöpfungs-

76 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 22, 450,1–5 (1257A): οὐκ ἔχων νοῆσαι πῶς ἐν ἐκάστῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐκάστου λόγῳ καὶ ἐν πᾶσιν ὁμοῦ καθ' οὓς ὑπάρχουσι τὰ πάντα λόγοις ὁ μὴδὲν ὦν τῶν ὄντων ἀληθῶς καὶ πάντα κυρίως ὦν καὶ ὑπὲρ πάντα Θεός.

77 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 450,6–17 (1257A–B): Εἰ γοῦν πᾶσα θεία κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον ἐνέργεια τὸν Θεὸν ἀμερώς ὅλον δι' ἑαυτῆς ἐν ἐκάστῳ καθ' ὅνπερ τινὰ λόγον ἐστὶν ἰδικῶς ὑποσημαίνει, τίς ἀκριβῶς ἐστὶν ὁ νοῆσαί τε καὶ εἰπεῖν δυνάμενος, πῶς ἐν πᾶσί τε κοινῶς ὅλος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἰδιαζόντως, ἀμερώς τε καὶ ἀμερίστως ἐστὶν ὁ Θεός, μήτε ποικίλως συνδιαστελλόμενος ταῖς τῶν ὄντων, οἷς ἔνεστιν ὡς ὦν, ἀπείροις διαφοραῖς, μήτε οὖν συστελλόμενος κατὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ἰδιάζουσαν ὑπαρξιν, μήτε συστέλλων κατὰ τὴν μίαν πάντων ἐνικὴν ὁλότητα τὰς τῶν ὄντων διαφοράς, ἀλλὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐστὶν ἀληθῶς, μηδέποτε τῆς οἰκειάς ἀμεροῦς ἀπλότητος ἐξιστάμενος;

lehre und Trinitätslehre sich gegenseitig erhellen. Maximus benutzt dieselben Ausdrücke, um die Vielheit und den Ausgang Gottes aus sich, wie auch seine Einheit auszudrücken und Missverständnisse abzuwehren. Dieselbe Güte Gottes, die ihn innergöttlich fruchtbar sein und einen dem Vater wesensgleichen Sohn zeugen lässt, mit der will er auch, dass sein Geschöpf, der Mensch, ihm ähnlich wird.⁷⁸

6.6 Fazit

Schon nach diesem kurzen Durchgang wird klar, dass sich der Zusammenhang von Einheit und Güte durch die ganzen Ambigua hindurchzieht und ein Grundprinzip des Denkens des Maximus ausmacht. Gotteslehre und Anthropologie gestaltet Maximus anhand dieser Begriffe der Einheit und Güte Gottes miteinander kohärent. Genauer zu schauen, wie Maximus in der Gotteslehre und in der Schöpfungslehre bzw. Anthropologie über diese Begriffe auch im Zusammenhang der triplex via spricht, erlaubt den systematischen Zusammenhang seiner Lehre besser zu sehen und die Paradoxalität derjenigen Aussagen voll zur Geltung kommen zu lassen, die Maximus über das Wesen des Menschen und über Gott macht. Als letzter Aspekt soll im nächsten Kapitel noch die Wahrheit Gottes betrachtet werden.

78 Gott ist Modell der Tugenden, nach dem Mose sich formt: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 10, 172,11–17 (1117C): καὶ τύπον καὶ παράδειγμα τῶν ἀρετῶν αὐτὸν ποιησάμενος τὸν Θεόν, πρὸς ὃν καθάπερ γραφὴν εὐφυῶς τοῦ ἀρχετύπου τὴν μίμησιν σώζουσιν αὐτὸν ἀποτυπώσας κάτεισι τοῦ ὄρους, ἥς μετείληφε δόξης κατὰ τὸ πρόσωπον ἐπισημαίνων τὴν χάριν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, ὥσπερ θεοειδοῦς τύπου τύπον αὐτὸν γενόμενον ἀφθόνως διδοὺς καὶ προτιθέμενος. Der gute Gott nimmt sich der Würdigen als Vater an und macht sie zu Söhnen und gibt sich ihnen ganz durch Tugend und Erkenntnis: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 10, 180,17–21 (1121B): καὶ τῷ πνευματικῷ υἱοθετῶν νόμῳ τοὺς ἀξίους, καὶ τοῖς ἀξίοις πατροθετούμενος, δι' ἀρετῆς καὶ γνώσεως ὅλον αὐτὸν ὅλοις αὐτοῖς καθ' ὁμοίωσιν ὡς ἀγαθὸς ἐνδίδωσιν. Wenn der Mensch Gottes Güte sieht, wird er selbst gut: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 10, 204,8–13 (1133B): ὁλην τοῦ Θεοῦ τὴν κατ' ἀγαθότητα ἔμαθον κατὰ νοῦν ὥσπερ ὁρῶν, καὶ αὐτῷ κατὰ λόγον ταύτην εἰλικρινεστάτην μορφούμενος. "Ὁ γὰρ δι' εὐσεβοῦς γνώσεως, φασίν, ὁ καθαρὸς ὁρᾶν πέφυκε νοῦς, τοῦτο καὶ παθεῖν δύναται, αὐτὸ ἐκεῖνο κατὰ τὴν ἔξιν δι' ἀρετῆς γινόμενος. Gott ist übergut und will das Gute für alle Seienden: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 10, 314,16–18 (1192A): Ἀλλὰ μὴν κατὰ τὰς κοινὰς πάντων ἐννοίας ἀγαθὸς ὢν καὶ ὑπεράγαθος ὁ Θεὸς ἀεὶ πάντως τὰ καλὰ βούλεται καὶ πάσι.

Wahrheit Gottes

Die Begriff der Wahrheit Gottes ist in engem Zusammenhang mit der Lehre der λόγοι bei Maximus zu sehen. Auf dem Hintergrund dieser Lehre wird auch der enge Bezug des Wahrheitsbegriffs zum Einheitsbegriff deutlich. Für das Verständnis Gottes als Wahrheit ist zunächst das 5. Kapitel der Mystagogie heranzuziehen, das wir in der Einführung schon zitiert haben. Danach werden wir noch einmal auf Amb. 7 eingehen.

7.1 Mystagogie 5: Gott als Grenze menschlicher Erkenntnis

Die Wahrheit offenbart Gott gemäss Maximus so,

dass die Wahrheit auf Ihn hinzeigt, wenn das Göttliche aus dem seienden Wesen bedeutet wird, denn ein einfach und einzig und einig und selbig und teillos und wandellos und leidlos Ding ist die Wahrheit und nicht zu verbergen und ohne irgendeinen Abstand.¹

Hier bezieht Maximus die Wahrheit Gottes auf das Wesen Gottes und legt die Wahrheit als Einheit, Selbigkeit, Unveränderlichkeit aus, wobei das eine Wesen Gottes mit sich selbst völlig übereinstimmt, immer gleich bleibt und keinen Abstand (διάστημα) in sich selbst aufweist, der Raum für Unwahrheit liesse.² Auch der Wahrheitsbegriff kann so als vollkommener Selbstvollzug und vollständige Einheit von Wesen und Personen in Gott besser verständlich gemacht werden. Im nächsten Abschnitt der Mystagogie beschränkt sich Maximus auf die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes, die mit dem Begriff der Wahrheit bezeichnet wird.³

Gott ist als Wahrheit das Erkennbare, das über alle Erkenntnis hinaus ist und um das herum sich der menschliche νοῦς unaufhörlich und habituell

- 1 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 22,327–331. Übersetzung: Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 377.
- 2 Der Begriff des Abstandes (διάστημα) erinnert an Gregor von Nyssas Lehre von der Abständigkeit des geschöpflichen Seins. Vgl. Von Balthasar, *Présence et Pensée*, 2–10. Vgl. auch zum διάστημα bei Maximus Blowers, „From Nonbeing to Eternal Well-Being“, 172.
- 3 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 23,341–344.

bewegt. Ziel, Ende oder Grenze dieser erkennenden und immerwährenden Bewegung des Menschen ist Gott selbst als die Wahrheit, die das unverbergliche Erkennbare ist.⁴ Die Immerbewegung des Geistes bezeichnet Maximus mit einem Ausdruck des Dionysius als unvergessliche Erkenntnis (ἀληστος γνῶσις).⁵ Für Maximus wäre es erstaunlich, wenn diese immerwährende Bewegung aufhört, wenn sie umschrieben oder begrenzt wird durch die Wahrheit, die Gott selbst ist.⁶ dann hört der Geist niemals mit seiner Bewegung auf, weil er in Gott, wo es keine Abständigkeit gibt, keine Grenze und kein Ende findet.⁷

Denn Gott ist die Wahrheit, um den sich ohne Ermatten und ohne Vergessen der Geist bewegt, ohne jemals von dieser Bewegung ablassen zu können, weil er da kein Ende findet wo keine Abständigkeit existiert. Die schauererregende Grösse der göttlichen Unendlichkeit ist ohne Quantität, teil-los und völlig abstands-los und erlaubt kein wie immer geartetes Erfassen, das dahin gelangen könnte zu erkennen, was Gott in seinem Wesen ist. Was jeder Abständigkeit oder Erfassung entbehrt ist keinem Wesen jemals durchschreitbar.⁸

Was keinen Abstand in sich hat, bietet niemandem eine Grenze oder ein Ankommen seiner Erkenntnis. Obwohl also Gott das Ziel oder der Ort des Ankommens für die menschliche Erkenntnis ist, bietet er aufgrund seiner Unendlichkeit und seiner Grenzenlosigkeit der menschlichen Erkenntnis keinen „Anhaltspunkt“, bei dem die Bewegung des Geistes vollständig zum Erliegen kommen könnte.⁹ Menschliche Erkenntnis ist demnach einerseits auf eine Grenze und Abständigkeit angewiesen, um zu einem Urteil über die Wahrheit eines Dinges zu gelangen, andererseits ist sie auf Gottes Abstandslosigkeit als auf ihr Ziel hin verwiesen. Gott ist als Wahrheit betrachtet eine Koinzidenz der Gegensätze: Grenzenlose Grenze der menschlichen Erkenntnis. Als die Wahrheit ist er bleibender Richtpunkt menschlicher Erkenntnis und immerwährender, lebendiger Vollzug dieser Wahrheit.

Maximus bezeichnet in der Mystagogie die Weisheit als die Kraft des Geistes:

4 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 25,377–381.

5 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 25,377.

6 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 25,381f.

7 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 25,382–385.

8 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 25,382–389. Der Text ist eine modifizierte Übersetzung Balthasars in: Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 379.

9 Gregor von Nyssa drückt diesen Sachverhalt mit dem Bild vom fliegenden Pfeil, der gleichzeitig in Gottes Händen ruht, aus: Gregor von Nyssa, *In Canticum canticorum*, 4 (129,12–16).

Denn er [Dionysius] sagte, dass der Geist, der durch die Weisheit bewegt wird, zur Betrachtung (θεωρία) gelangt. [...] Er sagte dass die Weisheit die Kraft (δύναμις) des Geistes ist und dass der Geist selbst potenziell die Weisheit ist, die Betrachtung aber der Habitus.¹⁰

Hinter dem Begriff der Weisheit können wir sehr wahrscheinlich den Λόγος bzw. Jesus erblicken, den Maximus in der Mystagogie im Abschnitt direkt vorher als den Führer zu Gott und mit Gregor von Nazianz als Kraft (δύναμις) des Mysteriums unserer Rettung beschreibt.¹¹ Die Erkenntnis und die Betrachtung spüren denn auch gemäss den Ambigua den λόγοι der Dinge nach, um darin den einen Λόγος Gottes zu finden.

7.2 Amb. 7: Die λόγοι im Λόγος als Erkenntnisgrund der Welt

In Amb. 7 versucht sich Maximus an einer von der menschlichen Erkenntnis und der λόγοι-Lehre ausgehenden Interpretation des Ausspruchs Gregors, dass wir Teile Gottes sind, die von oben herabgeflossen sind.¹² Gregor meinte mit den Teilen wahrscheinlich den menschlichen Geist, den er ja als göttlich bezeichnet hat. Diesen Satz haben jedoch die Origenisten so interpretiert, dass die Zerstreuung der ursprünglichen göttlichen Einheit in einem Abfall der Teile geendet hat, die selbst göttlich sind. Also sei der Satz ein Beleg für die Zerstreuung der göttlichen Einheit in Teile. Maximus korrigiert diese origenistische Interpretation der Einheit der Dinge in Gott und ihrer Vielheit, indem er seine λόγοι-Lehre darstellt: Die vielen λόγοι der Dinge sind „Teile“ Gottes und eins in ihm. Die Dinge sind streng von den λόγοι unterschieden, denen gemäss sie geschaffen wurden. Wenn die Teile Gottes, die Gregor gemeint hat, die λόγοι sind, dann sind die Dinge nicht mit ihnen identisch und also auch nicht die Teile Gottes. Vielmehr sind die λόγοι die Archetypen der Dinge und bilden ihre Einheit und Vielheit in den Dingen selbst ab.¹³

Interessant ist, dass Maximus die Unterschiede und die Verschiedenheit der Dinge jetzt als unendlich bezeichnet, obwohl er kurz vorher die Erkenntnis der Dinge als begrenzt bezeichnet hat. Die Erkenntnis des Menschen kommt also an ein Ende, aber die Dinge bergen in sich noch mehr Geheimnisse, als dass der

¹⁰ Maximus Confessor, *Mystagogia*, 24,370f.375f. Eigene Übersetzung.

¹¹ Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 23,354–24,367.

¹² Wir stellen nachfolgend den Gedankengang des folgenden Abschnitts vor: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 94,3–116,24 (1077C–1089D).

¹³ Vgl. auch Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 166–180.

Mensch sie ganz erhellen könnte. Diese Tiefe der Dinge ist aber in ihren λόγοι gegeben und nicht aus ihnen selbst entstanden. Um Maximus zu paraphrasieren: Wer die Dinge ganz ergründen will, stösst zuletzt auf die λόγοι der Dinge und also auf Gott selbst, in dem diese λόγοι ihren Ort haben. Durch diese λόγοι erkennt der Mensch den einen Λόγος in den vielen λόγοι. Die vielen λόγοι sind als ein Λόγος ersichtlich durch die Referenz aller auf ihn hin, wobei sie gleichzeitig unvermischt mit ihm existieren, der selbst Gott ist und aus dem, durch den und zu dem hin alle Dinge sind (Kol 1,16).¹⁴

Maximus verschränkt hier die Pole von Einheit und Unterschiedenheit mit der Differenz von „geschaffen“ und „ungeschaffen“ anhand des Begriffs der λόγοι der Dinge, um die Rede von Teilen Gottes zu differenzieren: Der Gott-Λόγος besitzt alle λόγοι vor aller Zeit in sich als Einheit und aufgrund seines guten Willens bringt er die Schöpfung und die allgemeinen und besonderen Realitäten ihnen gemäss aus dem Nichts hervor.¹⁵ Die λόγοι verweisen auf den einen Λόγος, wobei die Dinge auf ihre λόγοι verweisen und ihre eigene Einheit im Kosmos auf die ihnen transzendente Einheit des Gott-Λόγος verweist. Die Wechselwirkung von Einheit und Verschiedenheit in Gott als Wahrheit aller Dinge wird also in der Schöpfung widergespiegelt, so wie die innertrinitarische Einheit und Güte ebenfalls in der Schöpfung widerhallen.

Maximus drückt sich so aus:

Der Gott-Λόγος besass die λόγοι der geschaffenen Dinge, die vor den Zeiten existierten in sich, als er aufgrund seines guten Willens gemäss diesen λόγοι die unsichtbare und sichtbare Schöpfung aus dem Nichts erschuf. [...] Wir glauben dass derselbe Gott-Λόγος durch unendliche Transzendenz in sich unsagbar und undenkbar ist, und jenseits der ganzen Schöpfung und der in ihr existierenden und gedachten Unterschiede und Zerteilungen, und dass derselbe in allen Dingen, die aus ihm stam-

14 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 94,3–18 (1077C–1080A): Τίς γάρ λόγος εἰδὼς καὶ σοφία τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρὰ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρῆλθαι, εἰ τῇ φυσικῇ τῶν ὄντων ἀπειρῶ διαφορᾷ τε καὶ ποικιλίᾳ ἐμφρόνως τὸ τῆς ψυχῆς θεωρητικὸν προσαγάγοι καὶ τῷ ἐξεταστικῷ συνδιακρίνοι λόγῳ κατ' ἐπίνοιαν τὸν καθ' ὃν ἐκτίσθησαν λόγον, οὐχὶ πολλοὺς εἴσεται λόγους τὸν ἓνα Λόγον, τῇ τῶν γεγονότων ἀδιαιρέτως συνδιακρινόμενον διαφορᾷ, διὰ τὴν αὐτῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ ἑαυτὰ ἀσύγχυτον ιδιότητα; Καὶ πάλιν ἓνα τοὺς πολλοὺς, τῇ πρὸς αὐτὸν τῶν πάντων ἀναφορᾷ δι' ἑαυτὸν ἀσυγχύτως ὑπάρχοντα, ἐνοούσιον τε καὶ ἐνυπόστατον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός Θεὸν Λόγον, ὡς ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τῶν ὄλων, ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε ὁρατὰ εἴτε ἀόρατα εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι, πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

15 Gott ist auch bei Dionysius geeinte Vielheit, die die λόγοι der Dinge in sich enthält. Vgl. Semmelroth, „Gottes ausstrahlendes Licht“, 489–491.

men gemäss der Proportion eines jeden seiner Güte entsprechend aufgezeigt und vermehrt wird und alle Dinge in sich selbst rekapituliert. [...] Alle Dinge partizipieren proportional an Gott durch ihr Geschaffensein aus Gott, entweder gemäss dem Geist oder dem Verstand oder der Wahrnehmung oder der Bewegung oder der substanziellen oder habituellen Tauglichkeit (ἐπιτηδειότης), wie es dem grossen und gott-offenbarenden Dionysius dem Areopagiten scheint.¹⁶

Nur in Bezug auf diese λόγοι Gottes, die vor der Existenz der Seienden in und bei Gott sind, will Maximus die Rede von den Geschöpfen als Teilen Gottes zulassen.¹⁷ Nicht nur als Ursachen der Seienden, sondern auch als Zielpunkte ihrer Bewegung sind die λόγοι gewissermassen intellektuelle Zugänge zu Gott und Möglichkeiten, nicht nur seinshaft, sondern auch vollzugshaft und frei, d.h. durch Vernunft und Willen, an Gott zu partizipieren und ihm als Ziel zu folgen.¹⁸ Die Seienden, so könnte man sagen, vereinigen sich mit ihren λόγοι, wenn sie ins Licht des vollkommenen Selbstvollzugs Gottes getaucht werden.

Maximus spricht in Kategorien der Güte und der Einheit Gottes, wenn er positiv über den eigentlich jenseits aller Kategorien existierenden Gott sprechen möchte:

Gemäss dem gütigen, schöpferischen und zusammenhaltenden Hervorgang des Einen ist der Eine viele, aber gemäss dem Rückbezug und der Vorsehung, die die vielen zum Einen zurückwenden und führen, wie zum allmächtigen Anfang oder wie zum Zentrum, das in sich die Anfänge aller aus ihm hervorgehenden Linien versammelt und alle zusammenführt, sind die vielen Einer.¹⁹

Der Zugang der Erkenntnis zu Gott führt demnach sowohl über den einen Λόγος wie auch über die λόγοι und Maximus stellt die Erkenntnisbewegung des Menschen zu Gott als Wahrheit anhand der Relation von Einheit und Verschiedenheit dar.

¹⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 94,19–96,17 (1080A–B).

¹⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 96,18–22 (1080B): "Ἐκαστον οὖν τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀνθρώπων αὐτῷ τῷ καθ' ὃν ἐκτίσθη λόγῳ τῷ ἐν τῷ Θεῷ ὄντι καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὄντι „μοῖρα“ καὶ ἔστι καὶ λέγεται „Θεοῦ,“ διὰ τὸν αὐτοῦ προόντα ἐν τῷ Θεῷ, καθὼς εἴρηται, λόγον.

¹⁸ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 96,22–98,10 (1080C).

¹⁹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 100,19–102,2 (1081B–C).

7.3 Fazit

Nach diesem Kapitel hat sich gezeigt, dass Maximus die Wahrheit Gottes mit dem Vokabular der Einheit als eine Nicht-Abständigkeit Gottes zu sich selbst beschreibt, die den unfassbaren Zielpunkt der menschlichen Erkenntnis darstellt. Diesen Zielpunkt fasst Maximus „christologisch“ als den göttlichen Λόγος, in dem die mannigfaltigen λόγοι aller Dinge vereint sind, ohne ihre Unterschiede zu verlieren. Diesem einen Λόγος nähert sich der Mensch, indem er seine Erkenntniskraft und sein Handeln zunächst asketisch auf die λόγοι der Dinge richtet, um diese dann im Licht der Einheit des einen Schöpfer-Λόγος eingetaucht zu sehen. Es ist erstaunlich, wie sich in der Rede über Gott bei Maximus die Begriffe der Einheit, Güte und Wahrheit gegenseitig erhellen.

TEIL 3

Anthropologie



Einheit des Menschen

Anthropologisch gewendet ist die Einheit Gottes die Ursache der Einheit des Menschen und bildet sich in der Relation von Leib und Seele ab. Entsprechend bildet sich die Seele wiederum im Leib ab. So ergeben sich trinitarische Bezüge für das Verständnis des Menschen. Der Mensch bezieht sich, wie gesehen, auf die Einheit, Wahrheit und Güte Gottes durch seinen eigenen Geist und den Vollzug des eigenen Wesens. Ausserdem stellt Christus die menschliche Natur so dar, wie sie in ihrem Vollkommenheitszustand sein sollte. So ergeben sich auch Bezüge der Anthropologie zur Christologie. In der Erkenntnis des Menschen und seinem intellektuellen Aufstieg zu Gott spielt die triplex via eine entscheidende Rolle, um die Annäherung des Menschen an den transzendenten Gott in Worte zu fassen. In der Annäherung und Hingabe an Gott muss der Mensch in der Praxis mit sich selbst eins werden und die Spaltungen in der Schöpfung miteinander tugendhaft vermitteln, um die differenzierte Einheit Gottes in der Welt nachzuvollziehen und Gott ähnlich zu werden. Im Folgenden werden wir zuerst auf die Konstitution des Menschen als Einheit in ihrem Bezug zur Einheit Gottes eingehen und danach die epistemologischen und ethischen Bezüge der Anthropologie des Maximus auf die Begriffe der Einheit, Wahrheit und Güte herausarbeiten, um die Kohärenz des Denkens des Maximus herauszustellen.

In diesem Kapitel soll aufgewiesen werden, wie Maximus die Einsichten zur göttlichen Einheit in der Anthropologie benutzt. Christologische Einheit und trinitarische Einheit sind schon von Tertullian parallel gedacht worden und haben vielleicht Porphyrius – eine wichtige Quelle von Nemesius – beeinflusst. Insofern gab es schon früh eine gegenseitige Beeinflussung der Einheitsverständnisse in verschiedenen Kontexten und die gegenwärtige Untersuchung ist gerechtfertigt.¹ Dass die Einheit des Menschen Maximus besonders am Herzen liegt, zeigen seine *Ambigua ad Iohannem*, die laut Sherwood eine Entgegnung auf origenistische Strömungen und Gegner sind, welche eine geistige Präexistenz des Menschen in Einheit mit Gott, einen darauffolgenden Fall und eine Einkörperung der Seele als Strafe für ihren Abfall von Gott aus Überdruß an der Schau Gottes annehmen.² Dieser origenistische Mythos geht jedoch eher auf

¹ Vgl. Abramowski, „συνάφεια und ἀσύγχυτος ἔνωσις“, 85 f.

² Vgl. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 72–74.

Evagrius Ponticus zurück als auf den alexandrinischen Meister selbst.³ Gegen diese Vorstellung einer Präexistenz der Seele des Menschen und gegen alles, was daraus folgt, legt Maximus Einspruch ein, den er besonders in Amb. 7 und Amb. 42 formuliert. Er tut dies nicht, wie man annehmen könnte, durch einen Rekurs auf den aristotelischen Hylemorphismus,⁴ sondern, wie zu zeigen sein wird, durch Rekurs auf die Trinitätslehre und die Christologie.⁵

Cooper sucht in den Ambigua nach einem „Trinitarian destiny“ des Menschen, das er gegen Louth und Balthasar bei Maximus sieht, findet aber m. E. keine deutlicheren Bezüge als die triadische Struktur der Seele.⁶ Wir versuchen hier, Coopers Anliegen aufzunehmen und die Bezüge deutlicher herauszuarbeiten. Wenn wir den fundamentalen Punkt der Einheit des Menschen in den grösseren Kontext der Ambigua und der Theologie des Maximus einordnen, dann wird die trinitarische Begründung der Einheit des Menschen bei Maximus deutlich.

8.1 Die Relation von Seele und Leib in Amb 7

Auf den ersten Blick deutet Maximus in Amb. 7 die Seele-Leib-Einheit anhand des Werkzeug-Benutzer Schemas, das er kosmisch wie kirchlich ausdehnt und anhand dessen er auch die Beziehung Gott-Welt expliziert: Die Engel und Menschen sind, auch als Teil des Leibes Christi, Werkzeuge Gottes. Die Metapher des Werkzeuges für die menschliche Natur führt nun von sich aus nicht zu einer Betonung des Freiheitscharakters des Menschen. Maximus beschreibt zwar am Anfang von Amb. 7 in scheinbarem Einklang mit dem Werkzeug-Benutzer-Schema die ganze Schöpfung unter dem Vorzeichen einer grundlegenden Passivität (πάθος) gegenüber ihrem Schöpfer, da sie in der Analogie auf die Seite des Körpers zu liegen kommt.

Noch keins der Seienden hat nun je das natürliche Vermögen, das zum ihm gemässen Ziel bewegt wird, zum Stillstand gebracht, noch hat es mit

3 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 95–97.

4 So Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 98–99. Er nähert sich diesem an, meint Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 432–443.

5 Sherwood meint, dass Maximus die Einheit der Spezies des Menschen aus Leib und Seele einfach annimmt, ohne den Versuch sie zu beweisen. Siehe Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 52: „Now here the fundamental point, which Maximus does not attempt to prove but simply accepts, is that man forms a complete species; so much so that even death does not dissolve it.“

6 Siehe Cooper, „Spiritual Anthropology in Ambiguum 7“, 369f.

der Tätigkeit aufgehört, dieses Vermögen heftig zu dem ihm gemässen Ziel zu stossen; noch hat es die Frucht dieser Passivität (πάθος) in der Bewegung gepflückt, das Impassible, meine ich, und Unbewegte. Es ist Gott allein eigen, Ziel zu sein und das Vollendete und das Impassible, da er unbewegt, erfüllt und impassibel ist. Den Geschaffenen ist es aber eigen, zu einem anfangslosen Ziel hin bewegt zu werden und beim Erreichen eines quantitätslosen vollkommenen Ziels mit der Tätigkeit aufzuhören und es zu erleiden, aber nicht wesenhaft das Quantitätslose zu sein oder zu werden. Dieser Ausdruck „Passivität bzw. Erleiden“ ist aber vernünftig zu verstehen: Die Passivität ist hier nicht gemeint gemäss einer Veränderung oder eine Zerstörung des Vermögens, sondern als etwas, das von Natur aus den Seienden koexistent ist. Alle Dinge, die geschaffen worden sind, erleiden das Bewegtwerden, weil sie nicht die Selbstbewegung an sich oder das Selbstvermögen an sich sind.⁷

Diese Passivität des Bewegtwerdens, zu Beginn der Existenz und beim Erreichen der Vollkommenheit, bedeutet für Maximus keinen Verzicht auf den Freiheitsvollzug des Menschen, da Schöpfung aus dem Nichts, die nur passiv am Geschaffenen geschehen kann, ja gerade auch Schöpfung der Freiheit des Menschen bedeutet, obwohl das Bewegtwerden des Geschaffenen zurück zu seiner Ursache als ein naturgegebenes Bewegtwerden erscheinen kann.⁸ Auf den zweiten Blick wird das Werkzeug-Benutzer-Schema in Amb. 7 nicht unvermittelt auf Schöpfung und Kirche angewendet, sondern durch die λόγοι-Lehre freiheitlich und personal aufgebrochen: Das vernünftige Seiende muss sich selbst als Werkzeug Gottes erkennen und daraufhin sein Wesen als solches bewusst und frei vollziehen.⁹ Das Werkzeug-Benutzer-Schema ist also nicht das letzte Wort des Bekenners, um die Einheit von Seele und Leib bzw. den Menschen als ganzen zu erklären. Vielmehr rekuriert er auch auf die Relation beider an sich, die er als unveränderlich (ἀκίνητος) charakterisiert, dabei wird er, wie in diesem Kapitel zu zeigen sein wird, durch seine Trinitätstheologie inspiriert.

In Bezug auf die Beschreibung der Seele-Leib Beziehung allgemein als σχέσις waren Nemesius (spätes 4. und frühes 5. Jahrhundert) und Leontius von Byzanz (erste Hälfte des 6. Jahrhunderts) wichtige Vorläufer des Maximus. Leontius bezieht sich seinerseits auf Nemesius und Porphyrius in seinem Verständnis

7 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 84,20–86,8 (1073A–B).

8 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 76,16–78,2 (1069B).

9 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 96,18–98,10 (1080B–C).

des Menschen.¹⁰ Alle benutzten den Begriff der *σχέσις*, anhand welchem auch Maximus letztlich die Leib-Seele-Einheit erhellt, nur mit genauerer Qualifikation desselben. Diesem Überlieferungskomplex und -kontext soll hier nachgegangen werden, um die Eigenart des Maximus klarer ans Licht treten zu lassen. Zuerst gehen wir auf Nemesius, dann auf Leontius und zuletzt auf Anastasius von Antiochien (Bischof von Antiochien von 559–570 und 593–598) ein.¹¹

8.1.1 *Nemesius von Emesa*

Im Folgenden werden wir die Lehre des Maximus in Amb. 7 mit Stellen aus Nemesius' *De natura hominis* vergleichen.¹² Maximus war sich der begrenzten Kapazität des Werkzeug-Benutzer Schemas wohl bewusst, nicht zuletzt weil er Nemesius von Emesa¹³ gelesen hat.¹⁴ Nemesius kritisiert Platon, der den Menschen nicht als Einheit von Körper und Seele definiere, sondern als Seele, die einen Leib benutzt.¹⁵ Dadurch würde jedoch die Einheit von Seele und Leib nicht verständlicher, eher wird das Problem der Einheit des Menschen so gelöst, dass der Mensch eigentlich die Seele ist und nicht eine Einheit von Körper und Seele, denn der Körper sei nur eine äusserliche Hülle, ein Angezogenes, das die Seele auch wieder ausziehen kann, ohne dadurch besonders affiziert zu werden.¹⁶ Maximus wendet sich gegen diese Ansicht, weil sie ganz origenistisch Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit zu den eigentlichen Merkmalen des Menschen macht und somit Prä- und Postexistenz der Seele notwendig vertreten muss.¹⁷

10 Vgl. Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 211. Vgl. auch Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 1, 574–576.

11 Vgl. zum Begriff der *σχέσις* bei Maximus und Eriugena auch Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 230–233.

12 Zu Nemesius siehe Föllinger und Brasi, „Nemesios von Emesa“.

13 Über Nemesius und verschiedene Thesen betreffend dessen Einstellung zu Aristoteles vgl. positiv: Motta, „Nemesius of Emesa“, 509–519; negativ: Chase, „Némésios d'Émèse“.

14 Vgl. die wörtlichen Zitate und Anspielungen in seinem Werk aufgelistet bei Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition*, 122–146.

15 Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (39,12–16): Πλάτων μὲν οὖν καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀπορίαν οὐ βούλεται τὸ ζῶον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος, ἀλλὰ ψυχὴν σώματι κεχρημένην καὶ ὥσπερ ἐνδεδυμένην τὸ σώμα. ἔχει δὲ καὶ οὗτος ὁ λόγος ἀπορόν τι. πῶς γὰρ ἐν εἶναι δύναται μετὰ τοῦ ἐνδύματος ἡ ψυχὴ; οὐ γὰρ ἐν ὁ χιτῶν μετὰ τοῦ ἐνδεδυμένου.

16 Dies ist wahrscheinlich ein Missverständnis Platons. Vgl. Dörrie, *Porphyrrios' „Symmiktá Zetēmata“: Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, 51–53. Vielleicht haben wir es hier aber auch mit einer Verunglimpfung von ev. origenistischen Gegnern des Nemesius zu tun.

17 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 134,3–4 (1100A): σῶμα δὲ ὀργανικὸν ψυχῇ ἐνωθὲν νοερῇ ἀνθρώπων τέλειον δείκνυσιν. Erst ein organischer Leib vereint zusammen mit einer geistigen Seele machen einen vollkommen Menschen aus. Maximus' Termini

Nemesius' Lehre gibt uns Aufschluss darüber, wie Maximus diese Beziehung von Leib und Seele genauerhin gedacht hat. Bei Nemesius finden wir eine Lösung des Problems der Einheit des Menschen, die er als die des Ammonius Sakkas († 242 oder 243) deklariert: Geistige Substanzen wie die Seele besitzen eine Natur von solcher Art, dass sie mit (körperlichen) Dingen vereint werden können, von denen sie aufgenommen (δέξασθαι) werden können. Auch wenn sie mit den für sie aufnahmefähigen Dingen vereint worden sind, bleiben sie zugleich unvermischt und unvergänglich.¹⁸ Denn geistige Substanzen lassen keine Veränderung an sich zu. Entweder trennen sie sich vom Körperlichen oder sie vergehen ins Nichts, was aber für die Seele nicht zutreffen kann, da sie unsterblich ist.¹⁹

Maximus geht ebenfalls davon aus, dass der Körper bzw. seine Glieder für die Seele aufnahmefähig (δεκτική) ist. Die Unterschiedlichkeit der Glieder hält Maximus zusammen mit einer vollständigen und „analogen“ Präsenz der Seele in jedem von ihnen, was zu einer Einheit des Leibes aufgrund des Zusammenbindens durch die Seele führt.²⁰ Auch Nemesius verbindet die Aufnahmefähigkeit des Leibes mit der vollständigen Präsenz der Seele im ganzen Körper.²¹ Gleichzeitig wehrt Nemesius das Missverständnis ab, die Aufnahmefähigkeit

nologie scheint nicht ganz eindeutig zu sein, wenn er wiederum die vernünftige Seele als Menschen zu definieren scheint. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 134,5–7: Εἰ δὲ τῆς νοεράς ψυχῆς ὡς ἀνθρώπου ὑπάρχει τὸ σῶμα ὄργανον, „Er macht aber abschliessend klar, dass er immer den ganzen Menschen meint, was die Übersetzung des Genitivs von ἀνθρώπος in der Stelle als Genitiv zu ψυχῇ verlangt und nicht als Apposition.

18 Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (39,16–20): Ἀμμόνιος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο· ἔλεγε τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ συνεφαρμμένα, καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα ὡς τὰ παρακείμενα. Dabei steht ev. Aristoteles im Hintergrund. Vgl. Aristoteles, *De anima*, 407b20–21.

19 Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (40,1–6): ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἔνωσης μὲν γίνεται, ἀλλοίωσις δὲ οὐ παρακολουθεῖ. οὐ γὰρ πέφυκε νοητὰ κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι, ἀλλ' ἢ ἐξίσταται ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν φθίρεται, μεταβολὴν δὲ οὐκ ἐπιδέχεται· ἀλλ' οὔτε εἰς τὸ μὴ ὄν φθίρεται· οὐ γὰρ ἂν ἦν ἀθάνατα. καὶ ἡ ψυχὴ, ζωὴ οὐσα, εἰ ἐν τῇ κράσει μετεβάλλετο, ἡλλοιώθη ἂν καὶ οὐκ ἦν ἔτι ζωή.

20 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 134,5–14 (1100A–B): Εἰ δὲ τῆς νοεράς ψυχῆς ὡς ἀνθρώπου ὑπάρχει τὸ σῶμα ὄργανον, δι' ὅλου δὲ τοῦ σώματος ὅλη χωρούσα ἡ ψυχὴ τὸ ζῆν αὐτῷ κινεῖσθαι δίδωσιν, ὡς ἀπλῆ τὴν φύσιν καὶ ἀσώματος, μὴ συνδιατεταμένη ἢ συναποκλειομένη αὐτῷ, ἀλλ' ὅλη καὶ ἐκάστῳ τῶν αὐτοῦ μελῶν, ὡς πέφυκεν αὐτὴν ὑποδέχεσθαι κατὰ τὴν φυσικῶς ὑποκειμένην αὐτῷ δεκτικὴν τῆς ἐνεργείας αὐτῆς δύναμιν, ὅλη παρούσα τὰ διαφόρως αὐτῆς δεκτικὰ μέλη ἀναλόγως πρὸς τὴν τοῦ ἐν εἶναι σῶμα συντήρησιν ἐπισφίγγει.

21 Gemäss Plotin ist der Körper eher in der Seele, da diese alles durchdringt und beherrscht, aber nichts sie durchdringt und festhält. Zu diesem Thema vgl. Kremer, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, 30–37.

des Körpers allzu wörtlich bzw. körperlich zu verstehen, als ob die Seele im Leib wie in einem Gefäß oder in einer Haut sei.²²

Ontologisch gesprochen stehen wir hier am Fundament der Entsprechung von Leib und Seele. Der Leib ist von sich aus fundamental auf die unkörperliche Seinssphäre angelegt, wobei seine Aufnahmefähigkeit für die unkörperliche Seele, die ihm Einheit verleiht, ihm als Teil seiner substanziellen Beschaffenheit zukommt. Bei Maximus ist die Aufnahmefähigkeit des Körpers für die Aktivität der Seele ein diesem aufgrund seiner Natur zukommendes Vermögen.²³ Nemesius führt dazu Porphyrius zustimmend an, der das Gewicht nicht so sehr auf die aufnahmefähige Natur des Leibes, sondern auf die aktive Gestaltung des Leibes durch die Seele legt: Der Leib wird durch die Tätigkeit (ἐνέργεια) der Seele verändert und geformt, indem die Seele im Körper präsent ist.²⁴ Die aktive Präsenz der Seele im Körper erzeugt also die Entsprechung von Seele und Leib. Bei Maximus ist der Leib schon von Natur aus auf die Seele angelegt und die Rolle der Seele besteht weniger im schöpferischen Formen des Körpers als im Zusammenbinden der Glieder des Leibes zu einer Einheit, wobei Maximus die Betonung auf die Einheit legt, die aus der Aktivität der Seele resultiert.²⁵

Wie eng sieht Nemesius die Einheit von Leib und Seele im Vergleich zu Maximus? Wie für Aristoteles (dem er aber eine entgegengesetzte Meinung zuschreibt und ihn deshalb wahrscheinlich nicht gelesen hat)²⁶ gehört für Nemesius die Sinneswahrnehmung durch Organe auf die Seite sowohl der Seele wie auch des Leibes.²⁷ Gleichzeitig betont Nemesius die Körperlosigkeit und „Eigen-Substantialität“ der Seele, die vom Körper abtrennbar ist und nicht in ihm geschaffen ist. Damit will er sowohl betonen, dass im Ursprung eine Differenz von Seele und Leib besteht, als auch, dass die Seele wirklich

22 Vgl. Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (41,5–12): ἡ δὲ ψυχὴ, ἀσώματος οὖσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ, ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς, ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν. οὐ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὴ κρατεῖ τὸ σῶμα, οὐδὲ ἐν τῷ σώματι ἔστιν ὡς ἐν ἀγγεῖῳ ἢ ἀσκάῳ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ. μὴ καλυδόμενα γὰρ ὑπὸ τῶν σωμάτων τὰ νοητά, ἀλλὰ διὰ παντὸς σώματος χωροῦντα καὶ διαφοιτῶντα καὶ διεξιόντα, οὐχ οἷά τέ ἐστιν ὑπὸ τόπου σωματικοῦ κατέχεσθαι.

23 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 134,10–12.

24 Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (43,6–8): αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα, ἐν οἷς ἂν γίνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ. (Zitat aus Porphyrius).

25 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 134,12–14.

26 Vgl. Aristoteles, *De anima*, III,3 (427a17–20); III,7 (431a16–17: Die Seele erkennt nie ohne Vorstellungsbilder [welche aus der Wahrnehmung stammen]). Siehe besonders III,8 (432a3–14: Die Erkenntnis braucht die Sinneswahrnehmung) und I,4 (408b16–18).

27 Vgl. Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (44,7–9): καὶ ἐν τοῖς ἰδίῳ τοῦ συναμφοτέρου τὰς δι' ὀργάνων αἰσθήσεις ἐτίθεμεν, αὐτὰ δὲ τὰ ὄργανα τοῦ σώματος ἐλέγομεν εἶναι.

aus dem Nichts (und nicht aus dem Körper) geschaffen wurde, nicht vererbt wird und nicht durch Vorsehung aus anderen Seelen entsteht.²⁸ Das heisst nicht, dass Nemesius die Präexistenz und den Fall der Seelen lehrt, was auch an der zurückhaltenden Aufnahme der Anamnesis-Lehre Platons deutlich werden dürfte.²⁹ Vielmehr geht es ihm darum, den ontologischen und substanziellen Unterschied von Seele und Leib ausdrücklich aufrechtzuerhalten. Daraus folgt nicht notwendigerweise, dass er eine Präexistenz der Seele vertreten hat.

Die Körperlosigkeit der Seele zu beweisen heisst für Nemesius auch den körperlichen Raum aus dem Begriff der Seele auszuschliessen. Die Seele ist im Gegensatz zum Körper nicht direkt im Raum. Nur aufgrund der Tätigkeit (ἐνέργεια) der Seele (im Körper), ihrer Beziehung σχέσις zu ihm und ihrer Anwesenheit in ihm kann von ihr gesagt werden, dass sie sich im Raum befindet.³⁰ Genau dieselben Qualifikationen muss man laut Nemesius dem Satz vorschalten, dass Gott in uns sei.³¹ Nemesius versteht also die Seele-Leib Beziehung analog zur Gott-Welt-Beziehung und interpretiert diese aufgrund seiner Sicht der Seele-Leib Beziehung, wie es auch Gregor von Nazianz und Maximus zeitweise tun.

Für Maximus, der Raum und Zeit als untrennbare Einheit versteht³² und die Seele wenn nicht räumlich so doch zeitlich versteht, würde wahrscheinlich durch eine solche extrinsische Beziehung der Seele zu Raum und Zeit

28 Vgl. Streck, *Das schönste Gut*, 32.

29 Streck, *Das schönste Gut*, 32 f.

30 Vgl. Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (41,10–42,9): μὴ κωλυόμενα γὰρ ὑπὸ τῶν σωμάτων τὰ νοητά, ἀλλὰ διὰ παντὸς σώματος χωροῦντα καὶ διαφοιτῶντα καὶ διεξιόντα, οὐχ οἷά τε ἐστὶν ὑπὸ τόπου σωματικοῦ κατέχεσθαι· νοητὰ γὰρ ὄντα ἐν νοητοῖς καὶ τόποις ἐστίν, ἢ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἢ ἐν τοῖς ὑπερκείμενοις νοητοῖς, ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζεται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ. ἐπὶ οὖν ἐν σώματι λέγεται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμέν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραστὴν, οὐ σωματικῶς οὐδὲ τοπικῶς, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν. ἀμέγεθες γὰρ ὃν καὶ ἀσγκον καὶ ἀμερὲς τῆς κατὰ μέρος τοπικῆς περιγραφῆς κρείττον ἐστίν. τὸ γὰρ μὴ ἔχον μέρος ποῖω δύναται τόπῳ περιγράφεσθαι; ὅγκῳ γὰρ τόπος συνυφίσταται· τόπος γὰρ ἐστὶ πέρας τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον. εἰ δέ τις λέγοι· „οὐκοῦν καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἐστὶ καὶ πανταχοῦ ἡ ἐμὴ ψυχὴ“, λανθάνει ἑαυτὸν πάλιν τόπον λέγων· καὶ γὰρ τὸ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ὅλως τὸ ἐν τῷδε τόπος ἐστίν. ἐν τόπῳ δὲ ὅλως οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν σχέσει. δέδεικται γὰρ μὴ δύνασθαι περιληφθῆναι τόπῳ· ὅταν οὖν ἐν σχέσει γένηται νοητὸν τόπου τινὸς ἢ πράγματος ἐν τόπῳ ὄντος, καταχρηστικώτερον λέγομεν ἐκεῖ αὐτὸ εἶναι διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ, τὸν τόπον ἀντὶ τῆς σχέσεως καὶ τῆς ἐνεργείας λαμβάνοντες. δεόν γὰρ λέγειν· „ἐκεῖ ἐνεργεῖ“, λέγομεν „ἐκεῖ ἔστιν“.

31 Vgl. Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (41,16): ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν.

32 Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 134 f.

eine Lehre der Präexistenz der Seele nicht vehement genug abgelehnt. Wird die Seele zu stark von solchen geschöpflichen Kategorien abgesondert, besteht für Maximus die Gefahr, dass die Seele in die Kategorien des Ungeschaffenen bzw. des substanziellen und platonisch verstandenen Seins abgeleitet.³³ Obwohl Nemesius natürlich nie sagen würde, dass die Seele ungeschaffen sei, ist es für Maximus in der Auseinandersetzung mit den Origenisten unabdingbar, die Seele eindeutig auf die Seite des Geschöpflichen zu schlagen und die Beziehungen des Geschöpflichen zu Zeit und Raum enger zu fassen, als Nemesius dies getan hat, damit jedes Schlupfloch für die Lehre der Präexistenz der Seele gestopft wird.³⁴

Bei aller Gemeinsamkeit haben Nemesius und Maximus ein unterschiedliches Verständnis der σχέσις von Körper und Seele. Nemesius erläutert sein Verständnis der σχέσις folgendermassen: Die Seele ist so an den Körper gebunden wie ein Geliebter an seine Geliebte: Durch Neigung und durch Disposition.³⁵ Für Maximus ist dies eine zu lockere Beziehung, um die Einheit des Menschen

33 Die grundlegende Dualität zwischen Sein und Werden wird bei Platon anhand des Unterschieds von Seele und Leib durchdacht.

34 Die Kategorien von Raum und Zeit gehören bei Maximus immer zusammen. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 10, 292,1–7 (1180B). Vgl. auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 294,20–296,4 (1181B). Interessant ist hier, dass der Begriff ἀναλόγως von Maximus verwendet wird, um die Kategorien πότε und πού auf Körperliches wie Geistiges anzuwenden. Vgl. auch Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia*, 48–52. Ebenso muss die Ähnlichkeit zu Gregor von Nyssa hervorgehoben werden, bei dem das geschöpfliche Sein (also auch die Seele) durch das (auch in der Raumzeitlichkeit sich ausdrückende) διάστημα gekennzeichnet ist. Vgl. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 227–228.

35 Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (41,16–19): καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμέν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραστὴν, οὐ σωματικῶς οὐδὲ τοπικῶς, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν. Darauf, dass Nemesius diese Beziehung nicht so flüchtig dachte wie Porphyrius, könnte die durch Dörrie vermutete Auslassung eines Teils des porphyrianischen Liebhabervergleiches bei Nemesius hinweisen, welcher auf die Differenz zwischen Liebhabern und Eheleuten abhob. Letztere sind enger miteinander verbunden als Liebhaber und wurden ev. als Kontrast zur lockeren Leib-Seele-Einheit benutzt. Vgl. Dörrie, *Porphyrios' „Symmiktä Zetemata“: Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, 90 f. Die Seele kann auch kein Akzidens des Körpers sein, weil Akzidenzien entstehen und vergehen können, während die Substanz gleich bleibt. Wenn die Seele vergeht bzw. sich vom Körper trennt, vergeht dieser ebenfalls, weshalb die Seele kein Akzidens des Körpers sein kann. Viel eher scheint m. E. bei Nemesius der Körper als Akzidens gefasst zu werden und die Seele als Substanz, weil diese in keinem anderen ihr Sein hat und umgekehrt der Körper (gemäss Plotin) eigentlich in ihr ist und von ihr sein Leben und Sein empfängt. Vgl. Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 2 (37,24 f.): εἰ δὲ μήτε σῶμα μήτε συμβεβηκός, δῆλον ὅτι ἀσώματος ἐστὶν οὐσία καὶ οὐδὲν τῶν ἐχόντων ἐν ἄλλῳ τὸ εἶναι; 2 (28,2–4): προηγουμένως γὰρ τὸ εἰδοποιεῖν τὴν ψυχὴν οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, ἀλλ' ἡ ζωὴ· τῇ μὲν γὰρ ψυχῇ σύμφυτος ἐστὶν ἡ ζωὴ, τῷ δὲ σώματι κατὰ μέθεξιν.

auszudrücken und die origenistische Präexistenz zu widerlegen. Deshalb definiert er die σχέσις zwischen Leib und Seele in Amb. 7 als unbeweglich (ἀκίνητος) und als unaufhebbar (ἀναφαιρέτως νοουμένη).³⁶ Dass Maximus den Begriff σχέσις ἀκίνητος auch in der Trinitätslehre benutzt, um die Beziehung von Vater und Sohn auszudrücken, haben wir oben gesehen.³⁷

Seele und Leib in ihrer unveränderlichen Beziehung machen bei Maximus das eine menschliche εἶδος aus, so dass beide nur als Teile dieses Ganzen in Betracht kommen dürfen. Maximus wird sogar noch konkreter und betont, dass jede Seele und jeder Körper immer Seele und Körper eines bestimmten Menschen sind.³⁸ Als Teile des Ganzen des Menschen implizieren seine Teile notwendig immer die Bezüglichkeit auf das Ganze. Seele und Leib sind bei Maximus so eng zu einem natürlichen εἶδος verbunden, dass sie nur im Denken voneinander geschieden werden können und, wie gesagt, nicht vor oder nacheinander für sich existieren.³⁹ Wenn Leib und Seele vor oder nach ihrem Zusammenkommen ontologisch real voneinander geschieden wären, dann würden sich die εἶδη der Seele oder des Körpers bei der Verbindung der beiden zu einem Menschen ändern, weil ein neues εἶδος, das des Menschen, hervorgebracht werden würde.⁴⁰ Wenn also die Seele oder der Körper zuerst

36 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 140,7; 140,15 (1101C).

37 Vgl. oben S. 72 und Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 24, 12,3–20 (1261D–1264A). Wir werden weiter unten genauer darauf eingehen.

38 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 138,18 (1101B). Dies erinnert an Aristoteles, wo der Mensch durch die Seele handelt: Aristoteles, *De anima*, 408b13–15.

39 Maximus nennt denn auch den Menschen in Amb. 42 eine vollständige und gleichzeitig aus vernünftiger Seele und Leib bestehende Natur. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 170,20 f. (1341B): ἀλλὰ τελείαν ἀνελλιπῶς τὴν φύσιν τὴν ἐκ ψυχῆς λογικῆς ἅμα καὶ σώματος συνισταμένην ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀρρήτως ἐνώσαι. Ebenso beinhaltet der λόγος des Menschen Seele und Leib. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 172,20 f. (1341D): Λόγος δὲ φύσεως ἀνθρωπίνης ἐστὶ τὸ ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ ἐκ ψυχῆς λογικῆς εἶναι τὴν φύσιν καὶ σῶματος. Weiter unten teilt er die Naturen in sinnliche und geistige ein, d. h. φύσις σύνθετος und φύσις ἀπλή, wobei der Mensch unter die zusammengesetzte Natur fallen würde. Bei beiden ist klar, dass sie mit ihren Prinzipien oder Teilen gleichzeitig existieren müssen. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 178,10–21 (1345A–B): Πᾶσα γὰρ, καθολικῶς εἰπεῖν, φύσις, νοητὴ τε καὶ αἰσθητὴ, ἡγουν ἀπλή καὶ σύνθετος, καθ' οἷον δὴποτε τρόπον ἐκ μέρους τὴν πρὸς τὸ εἶναι τῆς γενέσεως ἀρχὴν οὐδέποτε δέχεται οὔτε μὴν ἐξ ἡμισείας μοίρας ὑφίστασθαι δύναται. Ἄλλ' εἰ μὲν σύνθετος φύσις ἐστίν, ὅλη τελεία τελείοις τοῖς οικείοις μέρεσιν ἀθρόως συνυφίσταται, μὴ ἔχουσα πρὸς ἑαυτὴν ἢ πρὸς ἄλληλα τῶν ἐξ ὧν ἐστὶ μερῶν τὴν οἰανοῦν κατὰ τὸν χρόνον διάστασιν. Εἰ δὲ ἀπλή φύσις ἐστίν, ἡγουν νοητὴ, ὡσαύτως ἅμα τοῖς ἑαυτῆς ἀπαρалаίπτως λόγοις τελεία τελείοις ἀθρόως συνυφίστασθαι πέφυκε, χρόνου τινὸς τὸ σύνολον αὐτῇ τῶν οικείων λόγων οὐδαμῶς διακρίνοντος. Die Einheit der geistigen Naturen, die auch der Seele zukommt, ist somit keine schlechthinnige Einheit, sondern genauso der Zeit unterworfen wie die sinnliche Natur.

40 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 136,15–18 (1100D).

für sich existieren würden, dann wären sie nicht Teile eines Ganzen, sondern schon Ganzheiten für sich selbst, von welchen auch ein eigenes εἶδος ausgesagt werden müsste.

Maximus sieht zwei Möglichkeiten, wie ein Zusammenkommen von verschiedenen εἶδη geschehen könnte: Entweder erleiden Seele und Leib die Synthese passiv, wobei sie dann in ihrem Wesen verändert und also in ihrer Identität zugrunde gehen würden (εἰς ὅπερ οὐκ ἦν ἐξιστάμενα καὶ φθείρεται).⁴¹ Oder die Synthese bzw. die Veränderung und Neuschaffung des εἶδος des Menschen liegt in der Macht der Seele und des Körpers und ist eine natürliche Aktivität. Dann würden diese aber nicht aufhören, immer neu andere Körper oder Seelen anzunehmen.⁴² Statt einer Prä- oder Postexistenz der Teile des Menschen und einer erst darauffolgenden Synthese des Menschen aufgrund des Erleidens oder aktiven Vermögens der Teile zur Synthese eines neuen εἶδος sieht Maximus nur die Lösung, dass das εἶδος des ganzen Menschen aus beiden Teilen und in einer gleichzeitigen Entstehung der beiden Teile gebildet wird. Denn die Neubildung und Synthese eines εἶδος aus prä- oder postexistierenden εἶδη ist nicht ohne deren Zerstörung möglich.⁴³

Für Maximus bedeutet zudem die Annahme seiner Gegner, dass das Weiterleben der Seele nach der Trennung vom Körper auch ihre Präexistenz plausibel mache,⁴⁴ eine unzulässige Trennung der Kategorien von Wesen und Entstehen eines Dinges.⁴⁵ Zum Geschaffensein der Seele gehören die Kategorien des

41 Dasselbe Vokabular benutzt Nemesius, wobei er für rein geistige Substanzen diese Möglichkeiten offenhält, aber gleichzeitig das Vergehen der Seele verneint. Ebenso meint bei ihm das ἐξίσταται nicht die Veränderung im Wesen, sondern eher die Trennung vom Körperlichen. Vgl. z. St. Dörrie, *Porphyrios' „Symmiktika Zetemata“: Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, 58f. Im Vokabular bestehen also Anklänge und Maximus stimmt mit Nemesius darin überein, dass die Seele nicht vergehen kann. Der Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass bei Nemesius die Ekstase oder Trennung und Entfernung vom Leib die Seele nicht in ihrem Wesen zu affektieren scheint, wobei für Maximus eine solche Entfernung der Seele vom Leib eine Wesensveränderung für die Seele zur Folge hätte, wenn nicht gleichzeitig die unauflösliche σχέσις zum Körper affirmiert wird und also eine Wiedervereinigung der getrennten Seele mit dem Körper in der leiblichen Auferstehung aussteht. Vgl. bei Nemesius Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 3 (40,1–6): ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἔνωσις μὲν γίνεται, ἀλλοίωσις δὲ οὐ παρακολουθεῖ. οὐ γὰρ πέφυκε νοητὰ κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι, ἀλλ' ἢ ἐξίσταται ἢ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται, μεταβολὴν δὲ οὐκ ἐπιδέχεται· ἀλλ' οὕτε εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται· οὐ γὰρ ἂν ἦν ἀθάνατα. καὶ ἡ ψυχὴ, ζωὴ οὖσα, εἰ ἐν τῇ κράσει μετεβάλλετο, ἡλλοιώθη ἂν καὶ οὐκ ἦν ἔτι ζωή.

42 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 136,18–138,2 (1100D).

43 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,2–7 (1101A).

44 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,7–11.

45 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,11–12.

Wann, des Wo und der Relation.⁴⁶ Die Seele ist also durch ihr Geschaffensein von Anfang an in die Kategorien der Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Relation gestellt. Bei Maximus wird dies viel deutlicher als bei Nemesius, bei dem die Seele von der Begrenztheit durch Raum und Zeit eigentümlich unaffiziert ist. Nur durch ihre Verbindung mit dem Körper scheint sie fähig zu sein, etwas zu erleiden, wobei sie für sich selbst diesen Kategorien enthoben scheint. Bei Maximus ist die Seele auch „für sich“ genommen auf die Körperlichkeit und Begrenztheit angelegt, weil sie immer die Seele eines Menschen ist, wie auch der Leib immer Leib eines ganzen Menschen ist.⁴⁷ Das geschaffene Sein und die geschaffene Substanz des Menschen steht unter dem Vorzeichen der Begrenztheit in Raum, Zeit und Relation.

Die Erschaffung des Menschen als ganzes εἶδος garantiert die Einheit und Relation der Teile des Menschen, ohne dabei die Eigenart der Teile und damit ihre Unterschiedlichkeit aufzulösen.⁴⁸ Die σχέσις beruht bei Maximus nicht auf einer äusserlichen Zuneigung der Seele zum Leib wie es bei Nemesius den Anschein hat, sondern auf der Schöpfung und also dem Willen des Schöpfers selbst, der sich und seine eigene unräumliche und zeitlose Einheit auf gewisse Weise in der zeitlich und räumlich differenzierten Einheit des Menschen zur Auswirkung kommen lässt. Gott ist immer schon Vater und Sohn wie der Mensch auch immer schon Seele und Leib ist. Die Denkform der Einheit Gottes kehrt hier gewissermassen wieder, gebrochen durch die Geschöpflichkeit in Raum und Zeit.

8.1.2 Leontius von Byzanz

Maximus' Position in Amb. 7 (1100C–1101D) kann ebenfalls gut als Gegenposition zu oder zumindest Weiterführung von Leontius von Byzanz verstanden werden,⁴⁹ der in der Auseinandersetzung mit den Miaphysiten für sein anthropologisches Denken kritisiert worden ist, da er vom Menschen gern als von einer hypostatischen Einheit zweier Substanzen spricht, und den Menschen lieber nicht als eine einheitliche Natur bezeichnen will. Diese Art von Anthro-

46 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,11–14 (1101A): Οὐχ ὁ αὐτὸς γὰρ γενέσεως καὶ οὐσίας λόγος. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ „πότε“ καὶ „πού“ εἶναι καὶ πρὸς τί ἐστίν, ὁ δὲ τοῦ εἶναι καὶ „τί“ καὶ „πῶς“ εἶναι ἐστὶ δηλωτικός.

47 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,16–140,5 (1101B).

48 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 140,6–12 (1101B–C).

49 Maximus hat Leontius ganz sicher gekannt und in Ep. 13 (ca. 629–633) seine Schriften als „Steinbruch“ benutzt, wie Heinzer gezeigt hat: Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 103. Auch Thunberg vergleicht Maximus mit Leontius: Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 99–100. Vgl. auch Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 110; Gleede, *The Development of the Term ἐνπόστατος*, 148.

pologie ist zwar streng analog zur hypostatischen Einheit in Christus, zwingt aber eigentlich dazu, von drei Naturen oder Substanzen in Christus zu sprechen, wie die Gegner des Leontius monieren. Um dieser Monierung entgegenzutreten und gleichzeitig seinem Ansatz treu zu bleiben, verlegt Leontius die Einheit des εἶδος des Menschen ins Denken und macht sie, wie es scheint, zu einer Sache der logischen Aussagbarkeit, welcher keine substanzielle Einheit auf der ontologischen Ebene der menschlichen Natur entspricht.⁵⁰ Eher könnte man, wie noch zu zeigen sein wird, die ontologische Einheit der Menschennatur in diesem Kontext bei Leontius auf der ontologisch realen Ebene der kollektiven bzw. universalen, einen Menschennatur ansiedeln, von der Gregor von Nyssa in *Ad Ablabium* ausgeht.⁵¹

Der Gang des Arguments bei Leontius vollzieht sich folgendermassen:⁵² Für seine miaphysitischen Gegner bedeutet das Ganze Christi die eine Natur Christi, wie man ja auch das Ganze des Menschen die eine Natur des Menschen nennt, ohne dass dadurch die Eigenheiten und Unterschiedlichkeiten von Körper und Seele als „Naturen“ negiert würden. Die eine Natur Christi ist für sie also ein inklusiver Begriff, da so alle Teile („Naturen“) durch die Bezeichnung des Ganzen ausgedrückt werden, ohne ihren Unterschied aufzuheben. Leontius dreht die Aussagerichtung um und fordert, dass sie dann auch konsequent das Ganze durch die Teile bezeichnen müssen, wie sie das ja auch tun, wenn sie Christus (nur) einen Menschen oder Fleisch nennen. Leontius setzt voraus, dass „Fleisch“ schon eine einheitliche und ontologisch fixierte Natur ausdrückt und die „Gottheit“ ebenfalls, so dass wir von zwei Naturen als Teilen Christi sprechen *müssen*, die sich nicht in einer höheren „Natur“ vereinigen, sondern in der Hypostase. Leontius widerspricht, was Christus betrifft, der Gleichsetzung der Begriffe „Ganzes“ und „eine Natur“. Die zwei Naturen sind ausschliesslich Teile und die eine Natur Christi kein Ganzes. Die Gegner des Leontius nehmen genau dies aber an, analog zum menschlichen Paradigma, da sich für sie aus den Teilnaturen des Menschen eine einzige Menschennatur bildet, wie sie

50 Vgl. Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 200 f., der zwischen einer physischen und logischen Bedeutung des Begriffes φύσις unterscheidet und Leontius' Argument im Folgenden als Überspielung des Gebrauchs der μία φύσις Formel auf der physischen Ebene charakterisiert. Vgl. auch besonders Grumel, „L'union hypostatique“, 395. Otto, *Person und Subsistenz*, 45, sieht zwar die Problematik auch, dass die „Rede von der einen menschlichen Natur [...] nur noch auf dem Umweg über das Art-eidos möglich“ ist. Die Einheit auf der hypostatischen Ebene anzusetzen sieht Otto aber als Fortschritt, der Leontius letztlich unangreifbar für seine Gegner mache.

51 Vgl. Gregor von Nyssa, *Ad Ablabium*, 41,2–12. Vgl. dazu Zachhuber, „Once Again“.

52 Vgl. zum Folgenden: Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 150,9–154,8.

auch bei Christus eine Natur aus seinen Teilnaturen resultieren sehen. Anstelle der Rede von der einen Natur Christi, welche die Bezeichnung des Ganzen durch die Teile und der Teile durch das Ganze ermöglicht, gibt Leontius nun gegenüber seinen Gegnern den Austausch der Eigenschaften (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων) als Begründung für die gegenseitige Bezeichnung der Teile Christi durch das Ganze und der Bezeichnung des Ganzen durch die Teile an. Dieser Austausch der Idiome vollzieht sich aufgrund der einen Hypostase und hält so den zahlenmässigen Unterschied der Naturen aufrecht. Leontius bleibt konsequent dabei, ausschliesslich die beiden Naturen Christi einzeln als Naturen zu bezeichnen und bezeichnet nicht das Ganze Christi als eine Natur.⁵³

In den Augen des Leontius missbrauchen seine Gegner das anthropologische Paradigma, wenn sie von einer ontologisch real einheitlichen Natur des Menschen sprechen und dies so verstehen, dass aus Seele und Leib eine Natur durch Zusammenführung bzw. Vermischung entsteht.⁵⁴ Ob er damit seine Gegner trifft, sei dahingestellt, denn sie wollen ja nicht die Eigenheiten der beiden Teile des Menschen aufheben, sondern von der Einheit bzw. dem Ganzen als einer Natur sprechen. Leontius wendet sich vor allem gegen eine Zweideutigkeit des Begriffs „Natur“, die dazu führt, dass derselbe Begriff gleichzeitig und gewissermassen äquivok für die Teile *und* das Ganze steht. Die Rede von der einen Natur des Menschen kann für ihn also nicht für das Ganze des besonderen Menschen stehen. Diese Funktion übernimmt der Begriff der „Hypostase“. Bei der Aussage der „einen Menschennatur“ vom einzelnen Menschen scheint es sich für Leontius primär um eine logische Aussage eines Allgemeinen und Arthaften von einem Partikulären zu handeln.⁵⁵ Es folgt denn auch explizit der Verweis auf die in der Logik Erfahrenen und auf den Grundsatz der anti-

53 Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 152,15–154,8; Auch z. B. der pagane Philosoph Simplicius, Zeitgenosse des Leontius, war in anderem Zusammenhang mit der Problematik konfrontiert, eine gegenseitige Vereinigung von zwei Entitäten zu behaupten, ohne damit ihre Mischung und Zerstörung auszusagen: Er will die Definition der Phantasie nicht als eine Mischung von Meinung und Wahrnehmung ansetzen, wie Platon dies tat, da dies ein Vergehen beider voraussetzt, sondern lieber von einem gegenseitigen Überschreiten oder Durchdringen des einen ins andere sprechen. Dies hat gewisse Ähnlichkeit mit einer *communicatio idiomatum*. Vgl. Simplicius, *In Aristotelis libros de anima commentaria*, 212,9–11. Vgl. aber auch die Vorstellung der *communicatio idiomatum* schon bei Nemesius u. a.: Sorabji, *The Philosophy of the Commentators*, 204–205.

54 Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 150,19–152,14.

55 Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 152,11–14: φύσιν δὲ ταύτην καλοῦμεν, οὐ πρὸς τὴν τῶν μερῶν σχέσιν ἀποβλέποντες [...] ἀλλὰ τὴν τοῦ καθόλου καὶ εἰδους σημασίαν κατὰ τοῦ μερικοῦ καὶ ἰδίου κατηγοροῦμεν.

ken Logik, dass die Partikulären in einem Universalen zusammenkommen, dass das Universale von den Partikulären ausgesagt werden, dass die Gemeinschaft der Individuen mit ihrer Art ihrer Natur gemäss entsteht und dass die Gemeinschaft der Universalen mit den Partikulären aufgrund der Aussagbarkeit geschieht.⁵⁶

Die Teile durch das Ganze zu bezeichnen, ist also für Leontius dann kein Problem, wenn mit dem Ganzen das Universale und Aussagbare der Menschenart gemeint ist, welche eine Vielzahl von Menschen umfasst, und wenn mit den Teilen die Hypostasen oder Instanzen dieser universalen Menschennatur ausgesagt werden: Die einzelnen Menschen. Die Rede von der einen Natur des Menschen meint dann nicht die ontologische Einheit und Ganzheit der einen Natur des einzelnen Menschen aus Seele und Leib, sondern das Ganze der menschlichen Art insgesamt, worunter alle partikulären Menschen subsumiert werden können und insofern eine Einheit von Substanzen bilden, die untereinander dasselbe εἶδος haben.⁵⁷ So kann das Ganze der Art (der allgemeine Mensch) von den Teilen dieser Art (den individuellen Menschen) ausgesagt werden, da zwischen beiden eine logische Identität besteht.⁵⁸ Leontius geht hier ganz ähnlich wie die kappadokische Trinitätslehre vor, um für die Gottheit aller Personen der Trinität zu argumentieren – es handelt sich demnach um eine trinitarische Argumentation in der Anthropologie.

Der Mensch als Einheit von Leib und Seele kann als *eine* Natur nur bezeichnet werden, weil es viele partikuläre Exemplare von ihm gibt, die zusammen ein Ganzes und Universales, den allgemeinen Menschen ergeben. Diese logische Auslegung der einen Menschennatur eröffnet Leontius die Möglichkeit, den Unterschied des anthropologischen Paradigmas zu Christus darzulegen und seinen Gegnern die Möglichkeit zu entziehen, sich für ihren Begriff des Ganzen der einen Natur Christi auf eine Analogie zum Ganzen der Natur des Menschen zu stützen. Anders gesagt: Leontius verwehrt sich gegen die bei seinen Opponenten wahrgenommene Vermischung bzw. Synthese von Leib und Seele, die dazu verführen könnte, auch eine Synthese oder Vermischung der Naturen Christi anzunehmen. Leontius ersetzt aber im Endeffekt die Zweideutigkeit des Naturbegriffs der Miaphysiten, welcher gleichzeitig das Ganze und die Teile des Menschen wie auch Christi bezeichnet, mit einer ähnlichen Zweideutigkeit des Begriffs „Mensch“, so dass sowohl die Hypostase (partiku-

56 Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 152,15–20.

57 Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 152,20–24.

58 Diese Ansicht geht im Prinzip natürlich auf Aristoteles' Kategorienlehre zurück. Vgl. Aristoteles, *Categoriae*, 3, 1b10–15.

lärer Mensch) wie auch die Menschennatur als Art (kollektiver Mensch als bestimmte Einheitlichkeit von vielen Exemplaren von Menschen) das Ganze des „Menschen“ bezeichnen können.

Das heisst für die christologische Rede von der einen Natur Christi: Da es nur einen Christus und nicht viele Christusse gibt, kann man auch nicht von einer Natur Christi sprechen.⁵⁹ Es gibt keine einheitliche Erscheinungsform einer Reihe von Christussen, die man die eine Christusheit nennen könnte.

Die ontologische Unveränderlichkeit der beiden Teile des Menschen macht es für Leontius notwendig, von zwei Naturen des Menschen zu sprechen. Wenn der einzelne Mensch für sich betrachtet wird, wie Christus ja auch nur als Einzelexemplar betrachtet werden kann, dann ist die Rede von zwei Naturen angemessener und ontologisch fundierter, um ihn zu bezeichnen, als die Rede von der einen Natur. Die ontologische Einheit von Leib und Seele wird also, wie gesagt, vor allem in der konkreten Hypostase festgemacht, wobei es jedoch letztlich nicht ganz klar ist, was die Einheit von Leib und Seele *auf der natürlichen Ebene* begründet. Der einzelne Mensch kommt so bei Leontius als vollkommene bzw. natürliche Ganzheit nicht in den Blick.

Leontius betont denn auch lieber die ontologische Vollkommenheit der *Teile* des Menschen, was ihm erlaubt, auf gut chaledonische Art Seele und Leib analog zu den zwei vollkommenen bzw. ontologisch real vollständigen Naturen Christi zu setzen und so den Miaphysitismus zu bekämpfen. Die Teile des Menschen werden nur insofern als unvollkommene Teile des Menschen angesehen, als sie zur Definition des Menschen herangezogen werden⁶⁰ und konkret in der einen Hypostase des Menschen subsistieren.⁶¹ Ansonsten fehlt der Seele gar nichts, um eine vollkommene, für sich bestehende Substanz zu sein. Das führt zu einer Spannung zwischen Seele und Leib. Seele und Leib werden bei Leontius zwar mit dem Begriff der *σχέσις* verklammert, aber soweit ich sehe wird diese *σχέσις* bei Leontius nur insofern näher qualifiziert, als sie auf der hypostatischen Ebene angesiedelt wird. Leontius spricht lieber von einer hypostatischen Einheit von Seele und Leib, immer analog zu der hypostatischen Einheit der zwei Naturen in Christus, die als hypostatische gerade keine natürliche Einheit ist, sondern in der Macht Gottes liegt.⁶² Grillmeier sagt dazu:

59 Siehe Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 152,24–29.

60 Vgl. Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 136,31–138,5: Dem Leib eignet eine gewisse Verwiesenheit auf die Seele, weil er Werkzeug ist und nur potenziell Leben besitzt: Τί γάρ λείπει τῇ ψυχῇ, χωριστήν, ἐχούσῃ καὶ ἰδίαν ζωὴν, πρὸς τὸ εἶναι οὐσίαν ἀσώματον, αὐτόκινητον; [...] σῶμα φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον. Vgl. Aristoteles, *De anima*, 11,1 (412a19–20).

61 Vgl. Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 138,6–7.

62 Vgl. Leontius von Byzanz, *Epilyseis*, 300,13–17.

Er [Leontius] hat die Leib-Seele-Einheit gelockert, um die *Mia Physis* zu widerlegen und ein schlüssiges Analogon für die zwei Naturen zu haben.⁶³

Die Einheit Gottes ist demnach bei Leontius nicht in der Einheit einer einzelnen menschlichen Natur ausgeprägt. Die Lockerung der Einheit des Menschen bei Leontius bringt Leontius in die Nähe einer Lehre der Präexistenz der Seele, wie die Forschung gezeigt hat.⁶⁴ Daley⁶⁵ meint dagegen, dass Leontius keine Präexistenz der Seele lehrt und verweist auf eine Stelle,⁶⁶ wo Leontius den grundsätzlichen Einwänden der Nestorianier gegen das Seele-Leib-Paradigma Recht gibt. Ihre Einwände betreffen das Missverständnis, dass dieses Paradigma auf eine Präexistenz der Seele schliessen lässt, weil der Λόγος ja auch vor seiner Menschlichkeit existiere, und ebenso wie die unvollkommenen Teile des Menschen müssten dann auch die Teile Christi unvollkommen sein. Leontius gibt zu, dass die Analogie problematisch ist. Deswegen verzichtet er jedoch nicht gänzlich auf das Paradigma. Er braucht es lediglich, um zu zeigen, dass die göttliche Natur des Λόγος mit dem Fleisch so direkt geeint ist, wie eine Seele mit ihrem Leib. Präexistenz oder Koexistenz und Unvollkommenheit der Teile schliesst er schlicht aus dem anthropologischen Vergleich aus. Leontius legt sich demnach in dieser Stelle nicht explizit fest, wie er zur Frage der Präexistenz der Seele steht, obwohl hier eigentlich der Ort dafür gewesen wäre. Der Einheit des Menschen als Leib und Seele haftet bei Leontius wohl eine Akzidentalität und ein Bezug auf eine menschliche oder göttliche Wahl bzw. Entscheidung an, ganz analog zur Inkarnation, die ja auch eine freie Tat des Λόγος ist. Sein Denken ist also für die Präexistenz der Seele offen.⁶⁷ Maximus' Anthropologie legt sich hier deutlicher auf die Einheit der einzelnen Menschennatur fest, aber

63 Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 222.

64 Siehe z. B. Evans, *Leontius of Byzantium*; Zur einheitsstiftenden Macht des Schöpfergottes bei Leontius vgl. Otto, *Person und Subsistenz*, 157–161. Vgl. auch Daley, „A Richer Union“, 260: „The human person, too, when rightly understood, is for Leontius a kind of miracle, a blending and mutual conditioning of two things that remain in their basic reality ‚incommunicable‘ and ‚unmixed‘, by the loving providence of God.“

65 Vgl. Daley, „The Origenism of Leontius of Byzantium“, 356.

66 Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 134, 21–136, 17.

67 M. Richard findet konkrete Hinweise darauf, dass Leontius zu seinen Lebzeiten oder kurz danach zur origenistischen Partei des Nonnus gehörte. Vgl. Richard, „Léonce de Byzance était-il origéniste?“, 34 f. Daley relativiert diese Feststellung insofern, als die Bezeichnung „Origenist“ im 6. Jahrhundert nicht unbedingt auf doktrinale Einheitlichkeit verweist, sondern allgemein intellektuelle „Freigeister“ bezeichnen konnte, die dem orthodoxen Zeitgeist suspekt waren. Vgl. Daley, „The Origenism of Leontius of Byzantium“, 362–369. Somit ist die Frage, was der Begriff „Origenist“ im 6. Jahrhundert genau ausdrückt.

vielleicht liess sich Maximus von der Benutzung trinitarischer Denkfiguren in der Anthropologie des Leontius inspirieren.

Wenn Leontius von der Vollkommenheit der Teile des Menschen spricht, dass gilt dies für ihn im Hinblick auf die Definition ihres Seins (ὡς πρὸς τὸν ὅρον τῆς ὑπάρξεως). Was ist damit gemeint? Leontius schliesst Raum und Zeit von der Definition eines Dinges aus und bezieht die Definition ausschliesslich auf die ὑπαρξις. In einer Scholie zu der Stelle 1281D in Daleys Ausgabe heisst es, dass die definierten Dinge nicht *aus* Raum und Zeit bestehen, wohl aber *in* ihnen bestehen können. Bezüglich der Definition bewegt sich Leontius auf einer Ebene, die von Raum und Zeit abstrahiert, wie dann später ähnlich Maximus es für die λόγοι tut. Sein Begriff von Existenz oder Wesen des geschaffenen Dinges muss aus dem sich immer von einem ins andere verändernden Lauf der Dinge herausgehoben werden, weil man sonst gar nichts mehr seinem Sein gemäss (ὅρος τοῦ εἶναι ὅπερ ἐστίν) definieren könnte. Was mit ὅρος τῆς ὑπάρξεως gemeint ist, wird hier geklärt: ὅρος τοῦ εἶναι ὅπερ ἐστίν.⁶⁸ Wenn Raum und Zeit in die Definition und also die Natur eines Dinges eingehen würden, dann wären dessen Definition und dessen Natur nicht mehr eindeutig, weil alles Geschaffene sich im Lauf der Zeit in anderes verändert und vergeht. Die Definition bezieht sich zwar auf ein Ding im Hier und Jetzt, und nicht auf ein anderes Ding zu einem späteren Zeitpunkt, das eventuell aus ihm entsteht.⁶⁹ Die Definition bleibt aber vom Wandel unberührt. Leontius, der von der Abstraktion ausgeht und auf sie zurückkommt, setzt das Prinzip von οὐσία, welche ὅρος τοῦ εἶναι ὅπερ ἐστίν bzw. ὑπαρξις beinhaltet, über das Prinzip der γένεσις, welches notwendigerweise Ort und Zeit (genannt ὧν οὐκ ἄνευ) beinhaltet. Leontius erklärt nicht, im Gegensatz zu Maximus, wie diese beiden Prinzipien in ihrem Zusammenhang zu verstehen sind. Letztlich scheint Leontius den Miaphysiten den Vorwurf zu machen, dass sich ihre Definitionen und Naturen zusammen mit dem Wandel der Dinge verändern, während seine Definitionen transzendent und immergültig sind.

Das Verhältnis zwischen der οὐσία der Seele, ihrer Definition und ihrem Existenzgrad verlangt nach einer Klärung, die Leontius nicht bietet. Maximus systematisiert in Amb. 7 die zwei Ebenen der wesenshaft-logischen Definition einerseits, die sich bei Leontius auf die ὑπαρξις und die οὐσία bezieht, und andererseits der raumzeitlich-konkreten Existenz, indem er sie auf die zwei Prinzipien der οὐσία und der γένεσις zurückführt, die konstitutiv für jedes

68 Essen und Existenz werden hier noch nicht unterschieden, wie Daley zu Recht gegen Evans einwendet. Vgl. Daley, „The Origenism of Leontius of Byzantium“, 347.

69 Siehe Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 138,19–20.

Ding sind, wie wir schon im Kapitel über Nemesis gesehen haben.⁷⁰ Das erste Prinzip zeigt das Sein, das Wassein und das Wiesein eines Dinges an.⁷¹ Das Prinzip der Entstehung oder Schöpfung zeigt das Wannsein, Wosein und die Bezüglichkeit an.⁷² Da das Prinzip der Entstehung für jede geschaffene Substanz konstitutiv ist, kann es keine geschaffene Substanz geben, die unabhängig von Raum und Zeit existiert. Bei Leontius scheint im Begriff der ὑπαρξις noch geschaffenes und ungeschaffenes Sein vermischt zu sein, weil er die ὑπαρξις der γένεσις vorordnet, die Substanz also gewissermassen dem Werden vorgängig entzogen ist. Maximus hat hier durch seine λόγοι-Lehre klarer zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Wie-Sein der Dinge zu differenzieren vermocht.

Bei Maximus wird deutlich, dass in der Schöpfung das Seinsprinzip (οὐσία) dem Schöpfungsprinzip (γένεσις) nachgeordnet ist oder zumindest unlösbar damit verbunden ist. Man könnte hinzufügen, dass Maximus in der Rede über Gott das Seinsprinzip vom Schöpfungsprinzip, das mit Raum und Zeit verbunden ist, abstrahiert. Die Unterscheidung der zwei Prinzipien (οὐσία und γένεσις) erlaubt Maximus die Benutzung desselben Begriffs οὐσία für Gott, wenn das zweite Prinzip der γένεσις für Gott negiert wird. Das Immersein der Seele, welches bei Leontius auf der Definitionsebene der Raumzeitlichkeit enthoben ist, bei Porphyrius sogar fast auf der Seite des Göttlichen bzw. des Ewigen zu stehen kommt, ist bei Maximus ein *geschaffenes* Immersein, das konstitutiv mit Raum, Zeit und Relation behaftet ist.⁷³ Die Substanz der Seele bleibt bei Maximus in ihrer Definition, ihrem Immersein, ihrer Unkörperlichkeit und ihrer Kraft der Selbstbewegung intakt und unwandelbar. Diese Eigenschaften werden aber alle bei Maximus untrennbar mit der Geschöpflichkeit verbunden, weil eine solche Substanz der Seele als Seele eines Menschen immer unter den Bedingungen der Geschöpflichkeit und der (weit gefassten) Raumzeitlichkeit ins Sein tritt.⁷⁴ Das Prinzip der γένεσις, dem Maximus das Prinzip der Substanz

70 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,11 f. (1101A).

71 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,13 f.: τοῦ εἶναι καὶ „τί“ καὶ „πῶς“ εἶναι.

72 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 136,12 f.: τοῦ „πότε“ καὶ „ποῦ“ εἶναι καὶ „πρὸς τί“. Bei Platon sind Sein und Werden die beiden Seinskategorien des Kosmos. Vgl. Platon, *Timaios*, 27d5–28a1.

73 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 138,14–16 (1101A–B): Εἰ δὲ τοῦτο, ἐστὶ μὲν αἰεὶ μετὰ τὸ γενέσθαι διὰ τὴν οὐσίαν ἢ ψυχὴν, οὐκ ἄφετος δὲ διὰ τὴν γένεσιν, ἀλλὰ μετὰ τῆς σχέσεως τοῦ πότε καὶ ποῦ καὶ πρὸς τί.

74 Gott steht gemäss Gregor von Nyssa über Raum und Zeit, so dass auch die Relation der Zeugung in Gott ohne Raum und Zeit, d.h. ohne Abständigkeit zu denken ist. Vgl. Bergjan, *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus*, 82–85.

oder des Seins eingliedert, ist eine Handhabe gegen die Gegner des Maximus, die die Substanz der Seele als Hypostase für sich auslegen, ohne Beziehung zur konkreten Schöpfung.

Maximus kämpft im selben Abschnitt ein wenig weiter oben gegen eine Identifizierung der in einer Hypostase konkret existierenden Substanz mit ihrer Definition, die ein Immersein fordert. Er wendet sich gegen eine „nestorianische“ Hypostasierung der Teilsubstanzen des Menschen, wenn er (mit Kyrillischer Terminologie aus der Christologie) die Unterscheidung der beiden Substanzen oder Teile des Menschen *nur im Intellekt* geschehen sein lässt. Das Immersein der Seele existiert nie konkret für sich ohne den Leib. Als Teile des Menschen müssen Leib und Seele notwendigerweise auf das ganze εἶδος bezogen sein, das sie durch ihr Zusammenkommen als Geschaffenes bilden. Christologische Diskussionen werden hier in die Anthropologie transponiert. Ontologisch gesehen ist die Gleichzeitigkeit der beiden Teile konstitutiv für das Ganze, sonst würde ihre unwandelbare Beziehung aufgehoben werden.⁷⁵ Mit anderen Worten: Seele und Leib wären nicht mehr geschaffen, sondern ungeschaffen, wenn ihre Bezüglichkeit, ihre σχέσις zueinander aufgelöst werden würde.⁷⁶ Diese geschöpfliche Bezüglichkeit von Leib und Seele ist tiefer in der Dualität der Prinzipien γένεσις und οὐσία grundgelegt.

Wie denkt Maximus genauerhin die Einheit des εἶδος des Menschen? Maximus verneint im Gegensatz zu Leontius die Möglichkeit der Definition der Seele als eine einfache Vollkommenheit für sich.⁷⁷ Der Seele haftet demnach

- 75 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 136,4–14 (1100C–D): Εἰ γὰρ ἀνθρώπου μέρη, καθὼς προαποδέδοται, τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ τυγχάνουσι, τὰ δὲ μέρη τὴν εἰς τὸ πρὸς τι ἐξ ἀνάγκης ἀναφορὰν δέχεται (ὅλον γὰρ ἔχει πάντως κατηγορούμενον), τὰ δὲ οὕτω λεγόμενα πρὸς τι τῶν ἅμα πάντη τε καὶ πάντως κατὰ τὴν γένεσιν ἐστίν, ὡς μέρη εἶδος ὅλον τῇ συνόδῳ ἀποτελοῦντα, ἐπινοοῖ μόνῃ τῇ πρὸς διάγνωσιν τοῦ τί κατ’ οὐσίαν ἕκαστον ἀλλήλων διαιρούμενα – ψυχὴν ἄρα καὶ σῶμα, ὡς μέρη ἀνθρώπου, ἀλλήλων προϋπάρχειν χρονικῶς ἢ μεθυπάρχειν ἀμύχανον, ἐπεὶ ὁ τοῦ πρὸς τι οὕτω λεγόμενος λυθήσεται λόγος. Übersetzung: Wenn nämlich der Leib und die Seele, wie oben dargelegt, Teile eines Menschen sind, die Teile aber notwendig den Verweis auf eine Relation beinhalten (denn sie besitzen zusammen ein Ganzes, das von ihnen ausgesagt wird), und die so relativ ausgesagten [Teile] zu den gemäss der Schöpfung voll und ganz gleichzeitig entstandenen gehören, so wie Teile eine ganze Art (oder die Menschennatur) vervollständigen aufgrund ihres Zusammenkommens, dann werden sie nur im Verstand um der Erkenntnis der substanziellen Definition eines jeden Teils willen voneinander geschieden – es ist ja wohl unmöglich, dass Seele und Leib, als Teile des Menschen zeitlich vor- oder nacheinander existieren, da sonst das Prinzip der Bezüglichkeit, das so ausgesagt wird, aufgelöst werden würde.
- 76 Hier wird anschaulich, was Maximus mit der Bezüglichkeit als Schöpfungsmerkmal konkret meint. Vgl. dazu auch Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 132–138.
- 77 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 138,16–20 (1101B): Οὐχ ἅπλῶς γὰρ λέγεται „ψυχὴ“ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ἢ ψυχὴ, ἀλλ’ ἀνθρώπου ψυχὴ, καὶ τοῦ τινος

per definitionem immer der Bezug zum Ganzen des Menschen an, weil sie immer Teil des εἶδος des Menschen ist. Die Unterscheidung der Teilsubstanzen in der Einheit des Menschen leistet der Begriff der σχέσις, der nun notwendiges, natürliches und unbewegliches Element des εἶδος des Menschen geworden ist und nicht mehr Sache der Entscheidung der Seele, wie bei Porphyrius.⁷⁸ Wie genau ist diese unbewegliche σχέσις nun aber zu denken? Wenn wir annehmen, dass sich Maximus in seiner Anthropologie an dieser Stelle schlicht apophatisch auf die Christologie bezogen hat, also die Freiheit der hypostatischen Union Christi von der erzwungenen „hypostatischen Union“ des Menschen verneint, dann ist damit noch nichts positiv über die Inspiration des Begriffs der σχέσις ἀκίνητος ausgesagt.⁷⁹

8.1.3 Anastasius I von Antiochien

Bei Anastasius I können wir keinen grossen Fortschritt im Vergleich zu Leontius hinsichtlich der Einheit des Menschen ausmachen. Maximus kannte die Schrift des Anastasius gegen den διαιτητής des Johannes Philoponus,⁸⁰ hat ihn hochgeschätzt und im Streit um die Energien Christi auf orthodoxe Weise ausgelegt, obwohl Anastasius eigentlich von einer Energie Christi sprach, nicht ohne dabei aber wichtige Qualifikationen anzubringen.⁸¹ Stellen, die sich auf die Anthropologie beziehen, finden sich in der schon genannten Schrift des Anastasius gegen Philoponus, die nur in Fragmenten erhalten ist.⁸² Zwei Frag-

ἀνθρώπου ψυχή, ἔχει γὰρ καὶ μετὰ τὸ σῶμα ὡς εἶδος αὐτῆς τὸ ὅλον κατὰ τὴν σχέσιν ὡς μέρους κατηγορούμενον τὸ ἀνθρώπινον.

78 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 140,6–15 (1101C): 'Ἐπ' ἀμφοῖν τοιγαροῦν ἡ σχέσις, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὡς ὅλου εἶδους ἀνθρωπίνου μερῶν ἀναφαίρετως νοουμένη, παρίστησι καὶ τὴν ἅμα τούτων γένεσιν, καὶ τὴν κατ' οὐσίαν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν ἀποδείκνυσιν, οὐδὲν καθ' οἷον δήποτε τρόπον τοὺς κατ' οὐσίαν αὐτοῖς ἐμπεφυκότης παραβλάπτουσα λόγους. Οὐκ ἔστιν οὖν ὅλως σῶμα δυνατὸν ἢ ψυχὴν εὑρεῖν ἢ λέγειν ἄσχετον. Θατέρῳ γὰρ ἅμα συνεισάγεται τὸ τιнос εἶναι θάτερον· ὥστε εἰ προϋπάρχει θατέρου θάτερον, ὡς τινὸς προσυπακουστέον. Ἡ γὰρ σχέσις ἀκίνητος.

79 Auch in Amb. 42 macht Maximus das eine εἶδος des Menschen abhängig von der ontologischen Gleichzeitigkeit der Entstehung und der Synthese beider Teile des Menschen, die erst zusammen den einen Menschen bilden. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 138,23–140,2 (1324C).

80 Vgl. Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 20, 229B–233B.

81 Möglicherweise hat Maximus den Anastasius von Jugend auf gekannt, da Anastasius 570–593 sehr wahrscheinlich in Konstantinopel im Exil war, wo er auch die Bekanntheit mit Gregor dem Grossen gemacht hatte. Vgl. Riedinger, „Rezension: G. Weiss“, 340. Zu Anastasius' Leben und Werk vgl. Weiss, *Studia Anastasiana* 1; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/3, 374–402. Zu der Edition von einigen Schriften des Anastasius durch Sakkos vgl. Weiss, „Rezension: St. N. Sakkos“.

82 Zum positiven Gebrauch des anthropologischen Paradigmas bei Anastasius vgl. Weiss, *Studia Anastasiana* 1, 194–196.

mente machen klar, warum oder wie der Bischof von einer einzigen Natur des Menschen sprechen kann.⁸³ Anastasius geht hier ähnlich vor wie Leontius, indem er seine Rede von der einen Natur des Menschen, die ja eigentlich aus zwei Naturen besteht, als εἶδος rechtfertigt, das logisch von vielen Menschen ausgesagt wird, die unter dieselbe Definition fallen: Die Definition des Menschen als sterbliches (Körper) und vernünftiges (Seele) Lebewesen vereint zwei Naturen in sich, die nicht in ihrem Sinngehalt übereinstimmen.⁸⁴ Indem die Definition die zwei Naturen zusammenbringt, kann sie von allen aus zwei Naturen bestehenden Menschen allgemein und einheitlich ausgesagt werden.⁸⁵ Die eine Menschennatur ist darum wie bei Leontius nicht so sehr als ontologische, sondern als logische Einheit des εἶδος zu fassen. Als Rechtfertigung für diesen logischen Gebrauch des Wortes φύσις verweist Anastasius nun nicht auf Leontius, sondern auf Athanasius, der die ganze Schöpfung, die wie der Mensch Körperliches und Vernünftiges umfasst, als eine Natur bezeichnete.⁸⁶ Ebenso gut hätte er auf Gregor von Nyssa verweisen können, der die Natur des Menschen ebenfalls als kollektiv verfasste definiert. Leontius und Anastasius orientieren sich demnach an der Denkfigur der kappadokischen Trinitätslehre (allgemeine Natur in drei besonderen Personen), um die Einheit der „Natur“ des Menschen auszudrücken. Der Bezug zur Trinitätslehre ist demnach bei ihnen gegeben, aber Maximus bezieht Trinität und Menschen auf eine andere Weise aufeinander.

Ontologisch gesprochen ist der Mensch für Anastasius nicht so sehr eine Natur, sondern zwei Naturen und eine Hypostase.⁸⁷ Auch Anastasius begründet also, von den erhaltenen Fragmenten her gesehen, die natürlich-immanente bzw. substantielle Einheit des einzelnen Menschen nicht näher, vielleicht auch weil die Analogie von Anthropologie und Christologie wie bei Leontius sein Hauptanliegen darstellt.

8.1.4 *Trinitarische Einheit als Analogie zur Leib-Seele Einheit*

Eine traditionsgeschichtliche Analyse des Gedankens der notwendigen Verbindung von Seele und Leib bei Maximus hat Moreschini versucht und gemeint, die natürliche Einheit des Menschen bei Maximus mit einem Verweis auf Aristoteles' Begriff der Seele als einer ἐντελέχεια erklären zu können.⁸⁸ Der Termi-

83 Vgl. Anastasius I von Antiochien, *Contra Iohannis Philoponi, Diaetetem*, 127 f.

84 Anastasius I von Antiochien, *Contra Iohannis Philoponi, Diaetetem*, 127,14–16.

85 Vgl. Anastasius I von Antiochien, *Contra Iohannis Philoponi, Diaetetem*, 127,16–21.

86 Vgl. Anastasius I von Antiochien, *Contra Iohannis Philoponi, Diaetetem*, 127,21–128,5.

87 Vgl. Anastasius I von Antiochien, *Contra Iohannis Philoponi, Diaetetem*, 128,5–7.

88 Vgl. Moreschini, *Ambigua*, 637.

nus kommt aber bei Maximus in diesem Zusammenhang nicht vor. Aristotelischen Einfluss nehmen auch Cooper und Conostas an, indem sie auf die Kategorie der Relation bei Aristoteles verweisen, die eine simultane Relation der Relate fordert.⁸⁹ Eine direkte Beeinflussung des Maximus durch Aristoteles ist schwer vorstellbar in Anbetracht der Geringschätzung, die Maximus ihm sonst entgegenbringt.⁹⁰ Dies schliesst natürlich nicht aus, dass Maximus aristotelisches Gedankengut gekannt hat!⁹¹ Das Verständnis der Einheit des Menschen bei Maximus auf stoische Lehren zurückzuführen, wie Ayroulet dies z. T. tut, ist m. E. leider auch nicht überzeugend.⁹²

Es stellt sich die Frage, ob Maximus in den *Ambigua* an Johannes die Inspiration für das Denken der Einheit des Menschen wie Leontius und Anastasius aus der Trinitätslehre bezogen hat und wenn ja, auf welche Art und Weise. Dabei können natürlich auch ursprünglich aristotelische Gedanken hineinspielen. In *Amb.* 7 spricht Maximus mit Gregor von Nazianz zunächst ganz traditionell von einer trinitarischen Abbildhaftigkeit des Menschen als νοῦς, λόγος, πνεῦμα.⁹³ Demnach verbindet Maximus die Anthropologie in *Amb.* 7 durch Rückverweis auf Gregor mit der Trinitätslehre, und wir sollten für weitere Verbindungen dieser Art hellhörig sein, die Maximus vielleicht nicht explizit gekennzeichnet hat.

Ein weiterer Bezug ergibt sich, wenn wir wie Conostas und Cooper den Begriff der σχέσις betrachten. Diesen benutzt Maximus sowohl in der Anthropologie für die Seele-Leib Beziehung (σχέσις ἀκίνητος) als auch in seiner Trinitätslehre, wo derselbe Begriff die Beziehung von Vater und Sohn ausdrückt (Vgl. oben Kap. 5.4). Auf den Begriff der σχέσις wurde Maximus in der Anthropologie schon durch Leontius und Nemesius aufmerksam gemacht. In der Trinitätslehre ist schon seit Gregor von Nyssa von einer σχέσις φυσική die Rede.⁹⁴ Dieser Begriff hält sich durch und auch Anastasius bezeichnet die Relation zwischen den Personen der Trinität als οὐσιώδη und φυσική σχέσις. Eine φυσική σχέσις bedeutet bei Anastasius, dass die durch sie bezogenen Dinge einander not-

89 Vgl. Cooper, „Spiritual Anthropology in Ambiguum 7“, 373; Conostas' Anmerkung z. St.: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Conostas 1), 483.

90 Siehe Maximus Confessor, *Epistulae*, 7, 437B10. Vgl. Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition*, 3.

91 Zur σχέσις bei Maximus vgl. Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition*, 66.

92 Siehe Ayroulet, *De l'image à l'image*, 184.

93 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Conostas 1), 110,13–16 (1088A). Bei Gregor von Nazianz, *Oratio* 23,8 (302,4–7). Thunberg hat weitere Stellen bei Maximus zu diesem Thema zusammengetragen: Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 106–113.

94 Vgl. Bergjan, *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus*, 85–89.

wendig implizieren, wie der Vater notwendig den Sohn impliziert und der eine nicht ohne den anderen gedacht werden kann.⁹⁵ Auch Maximus weiss im Additamentum 16 bei Epifanovic, dass der Sohn *aus der göttlichen Natur* gezeugt ist und nicht erst aus einem Vorsatz des Vaters.⁹⁶ Interessanterweise ist nun gerade diese notwendige Implikation zweier Relate Maximus' Anliegen bei der Seele-Leib Beziehung: Die Seele darf nie ohne den Leib gedacht werden und umgekehrt. Es ist zwar richtig, dass dies ursprünglich das aristotelische Konzept der Simultanrelation darstellt, aber dass Maximus diesen Begriff synchron in seiner Trinitätslehre und in der Anthropologie benutzt, ist hier relevanter.

Im Sinne einer Vermutung könnte man annehmen, dass Maximus die Seele-Leib Beziehung wenigstens in seinem frühen Werk analog zu den trinitarischen Beziehungen verstanden hat,⁹⁷ allerdings mit umgekehrten Vorzeichen: Es sind nicht Personen in einem Wesen, die durch diese σχέσις geeint werden, sondern die Teilsubstanzen in einer Hypostase. Bei Maximus finden wir eine solche Umkehrung der Vorzeichen auch bei der Transposition trinitarischer Begriffe in die Christologie, so dass dort die Person Christi eine analoge Einheitsfunktion übernimmt wie die Substanz Gottes in der Trinitätslehre. Maximus stellt, wie gesagt, hier keine expliziten Bezüge her, aber aufgrund einer Analyse der Ambigua an Johannes ist es doch plausibel, dass er seine Inspiration für die Beschreibung der Einheit des Menschen aus der Trinitäts- bzw. Gotteslehre geholt hat.⁹⁸ Die starke Kohärenz zwischen anthropologischer und trinitarischer Terminologie ist zumindest auffällig.

95 Siehe dazu den Abschnitt Anastasius I von Antiochien, *De orthodoxa fide orationes* v, 1,31–35 (26,15–23,27). Besonders: 26,15–18: φυσικὴ γὰρ ἡ σχέσις καὶ τὰ πρὸς τί πως ἔχοντα συνεισάγει τὰ ἕτερα πρὸς ἃ τὴν φυσικὴν ἔχει σχέσιν. συνεισάγει τοῖνυν ὁ Πατὴρ τὸν Υἱὸν καὶ ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα, καὶ χωρὶς θαύτου νοεῖσθαι τὸ ἕτερον ἀδύνατον.

96 Epifanovič, *Materialy k izučeníju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovědnika*, Add. 16 (62,7 f.): ἐκ Πατρὸς ὁ Υἱὸς οὐ προστάγματι ποιηθείς, ἀλλ' ἐκ φύσεως γεννηθείς. Additamentum 16 ist laut CPG an op. 13 anzuschliessen: Geraard, *Clavis Patrum Graecorum. Volumen III*, Nr. 7707 (16).

97 Dass Maximus auf substanzielle Weise Terminologie aus der Trinitätslehre und der Christologie in die Anthropologie einbringt, wurde laut Larchet bis Ende der 90er Jahre noch wenig erforscht. Vgl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 143 f.

98 Vgl. z. B. auch Maximus' Scholie in: Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 352,24–26: ἐν πᾶσι δὲ τοῖς κτίσμασι δηλαδὴ θεὸς γινώσκεται, ὡς ὁ τεχνίτης ἐν τοῖς τεχνήτοισι.

8.2 Die zusammengesetzte Natur des Menschen

Maximus entwickelt seinen Ansatz der unbeweglichen Relation von Seele und Leib weiter, wenn er den Menschen als eine zusammengesetzte Natur bezeichnet. Dies ist eine noch stärkere Aussage über die Einheit des Menschen als die Definition der Beziehung von Leib und Seele als unveränderliche Relation, weil nun die Einheit des Menschen nicht nur eine, wenn auch unveränderliche, Einheit von verschiedenen Naturen darstellt, sondern der Mensch als Einheit von Seele und Leib eine einheitliche und reale Natur bzw. Art für sich ist.⁹⁹ So hat die menschliche Einheit bei Maximus jeden akzidentellen Charakter abgelegt.¹⁰⁰ Es wird zu zeigen sein, dass diese Art des Verstehens der Einheit des Menschen analog zur neuchalkedonisch verstandenen zusammengesetzten Hypostase ist und so die Kritik der Miaphysiten am leontischen christologischen Drei-Naturen-Modell durch Maximus in seine Anthropologie integriert wird. Für Leontius von Byzanz als strengen Chalkedonier wäre diese Art der Analogie nicht denkbar gewesen. Er setzt sich vehement von einem Begriff der zusammengesetzten Natur des Menschen ab, weil dieser für seine miaphysitischen Gegner eine Handhabe für eine zusammengesetzte Natur Christi darstellte.¹⁰¹ Severus von Antiochien hatte den Begriff der Synthese gegen Sergius den Grammatiker weiterentwickelt, indem er Kyrill von Alexandrien aufnahm, der den Menschen als zusammengesetzt bezeichnete. Synthese hieß bei Severus Mischung ohne Vermischung (*mixtio sine confusione* [Lebon]). Die *compositio* bedeutet auch keine unverbundene Nebeneinanderstellung, was Severus gegen die Nestorianer feststellte.¹⁰²

In Amb. 7 macht Maximus klar, dass Leib und Seele *Teile* des Menschen sind und erst beide zusammen den vollständigen Menschen ausmachen:

Ein instrumentaler Leib, der mit einer Seele geeint ist, bedeutet einen vollständigen Menschen. Folglich wird einer nicht an der Wahrheit sündigen, wenn er sagt, dass die Seele oder der Leib oder ein Glied dessen ein Teil des Menschen sind. Wenn aber der Leib ein Instrument der geistigen Seele eines Menschen ist, gibt die Seele, die den Leib als ganze ganz durchdringt, ihm das Leben, dass er sich bewegt, während sie in der Natur einfach und unkörperlich ist und nicht zusammen mit ihm zerschnitten

99 Vgl. Madden, „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“, 179.

100 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 100.

101 Vgl. Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 156,1–15: Die Synthese bewahrt für Leontius die Eigenheiten der zusammengesetzten Naturen nicht.

102 Vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 474–477; 486–489.

oder in ihn eingeschlossen wird. Sondern indem sie ihm und jedem seiner Teile ganz gegenwärtig ist, und der Leib sie aufnehmen kann durch ein ihm natürlicherweise zugrundeliegendes Vermögen, das ihre Tätigkeit empfangen kann, bindet die Seele die für sie unterschiedlich aufnahmefähigen Glieder proportional zur Bewahrung des Eins-Seins des Körpers zusammen.¹⁰³

Die gegenseitige Durchdringung von Seele und Leib, die letztlich durch die Natur der Teile begründet ist, hat den Charakter einer Synthese: Der Leib ist von Natur aus auf die Seele angelegt, wie auch die Seele von Natur aus den Leib belebt. Die Aktivität der Seele prägt sich verschieden im Leib aus, das Wesen der Seele ist aber immer zugleich mit ihrer unterschiedlichen Aktivität vollständig präsent.¹⁰⁴ Die Geschaffenheit der Synthese des Menschen, die sich in der Un- oder besser Vorfreiwilligkeit des Zusammenkommens zeigt, hat für Maximus Auswirkungen bis in das Wesen der in Entsprechung aufeinander bezogenen Teile des Menschen. Die Synthese bleibt den Teilen nicht äusserlich, sondern Gottes freies Schöpferhandeln prägt die Substanzen selbst und ist kein schlichtes Zusammenfügen isolierter Teile. Man kann hier sehen, dass sich der trinitarische Gesichtspunkt der unveränderlichen Relation aufgrund des Geschaffenseins des Menschen mit einer zusammengesetzten Natur trägt.

In Amb. 42 ist Maximus darauf erpicht, die Einheit des Menschen nicht nur in der unveränderlichen Beziehung der zwei Substanzen Leib und Seele zu sehen, sondern den Menschen als solchen als *natürliche* Synthese darzustellen: Seele und Leib haben zwar verschiedene Ursprünge; der Leib aus der Materie eines anderen Körpers, die Seele direkt aus dem Willen Gottes und einer lebensspendenden Einhauchung. Dennoch treten beide, wie gesagt gleichzei-

103 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 134,3–14 (1100A): σώμα δὲ ὀργανικὸν ψυχῇ ἐνωθὲν νοερᾷ ἀνθρώπων τέλειον δείκνυσιν, ἄρα μέρος ἀνθρώπου ὁ λέγων εἶναι ψυχὴν ἢ τὸ σῶμα ἢ μέλος αὐτοῦ τῆς ἀληθείας οὐχ ἁμαρτήσεται. Εἰ δὲ τῆς νοεράς ψυχῆς ὡς ἀνθρώπου ὑπάρχει τὸ σῶμα ὄργανον, δι' ὅλου δὲ τοῦ σώματος ὅλη χωροῦσα ἡ ψυχὴ τὸ ζῆν αὐτῷ κινεῖσθαι δίδωσιν ὡς ἀπλή τὴν φύσιν καὶ ἀσώματος, μὴ συνδιατεμνομένη ἢ συναποκλειομένη αὐτῷ, ἀλλ' ὅλω καὶ ἐκάστῳ τῶν αὐτοῦ μελῶν, ὡς πέφυκεν αὐτὴν ὑποδέχεσθαι κατὰ τὴν φυσικῶς ὑποκειμένην αὐτῷ δεκτικὴν τῆς ἐνεργείας αὐτῆς δύναμιν, ὅλη παρούσα τὰ διαφόρως αὐτῆς δεκτικὰ μέλη ἀναλόγως πρὸς τὴν τοῦ ἐν εἶναι σώμα συντήρησιν ἐπισφίγγει.

104 Maximus' Quelle für die Entsprechung von Leib und Seele war wahrscheinlich Nemesius von Emesa, der die Teile des Gehirns ganz direkt den intellektuellen Tätigkeiten entsprechen lässt. Bei Nemesius entsprechen die Tätigkeit der Seele (Vorstellungskraft, Empfinden, Denken, Gedächtnis) den Teilen des Gehirns. Siehe Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 6 (56,2); 8 (64,2); 12 (68,12); 13 (69,18–71,5): Die Aufteilung der Vermögen der Seele kann sich nach der Aufteilung der körperlichen Teile richten.

tig ins Sein und bilden zusammen durch Synthese ein einziges εἶδος.¹⁰⁵ Dass Maximus diese Synthese so versteht, dass die Substanzen von Leib und Seele wie auch deren Weisen der Entstehung immer noch klar unterschieden sind und nicht vermischt werden, macht er an derselben Stelle gleich anschliessend mithilfe von Gregor von Nazianz und einem Schriftverweis auf die Schöpfungsgeschichte klar:

Auch die Schöpfung des Vorfaters Adam wird auf mystische Weise eingeführt: Die Schöpfung der Seele besitzt ein anderes Prinzip des Seins und eine andere Weise des Entstehens, und offenbar auch der Leib, wie die göttliche Schrift uns grossartig offenbart hat, indem sie weder zulässt, dass die Seele und der Leib gemäss ein und derselben Weise der Entstehung und gemäss der Natur miteinander vermischt werden und zusammenfallen, noch dass das Prinzip der Substanz eines jeden und die Weise der Entstehung eines jeden unkenntlich gemacht werde.¹⁰⁶

Der Mensch ist somit in seiner einen Natur doppelt¹⁰⁷ und der Sinngehalt und die Weise des Entstehens von Leib und Seele unterscheiden sich, obwohl beide durch Synthese das eine Menschliche bilden.¹⁰⁸ Maximus kann die Einheit von Leib und Seele als den einen λόγος der menschlichen Natur bezeichnen, obwohl Leib und Seele an sich unterschiedliche Sinngehalte (λόγοι) besitzen.¹⁰⁹

105 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 42, 138,19–140,2 (1324C): Ψυχῆς μὲν οὖν γένεσις, ὡς φησιν ἐμφαντικῶς ὁ διδάσκαλος, ἐξ ὑποκειμένης ὕλης οὐ γίνεται, καθάπερ τὰ σώματα, ἀλλὰ τῷ βουλευματι τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ζωτικῆς ἐμπνεύσεως ἀβρόητως τε καὶ ἀγνώστως, ὡς οἶδε μόνος ὁ ταύτης δημιουργός. Ἡ ψυχὴ τὸ εἶναι λαμβάνουσα κατὰ τὴν σύλληψιν ἅμα τῷ σώματι πρὸς ἐνὸς ἀνθρώπου συμπλήρωσιν ἄγεται, τὸ δὲ σῶμα ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης τοῦ ἐτέρου δηλαδὴ γίνεται σώματος κατὰ τὴν σύλληψιν, ἅμα τῇ ψυχῇ τὴν τοῦ ἐν εἶδος εἶναι σὺν αὐτῇ δεχόμενον σύνθεσιν.

106 Die ganze Stelle: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 140,2–140,16 (1324C–D): "Ὅπερ ἀλλαχοῦ τρανότερον ἐμφαίνων φησὶν ὁ διδάσκαλος, „κατὰ τὴν διπλὴν τοῦ ἐμφυσήματος δύναμιν καὶ πνοὴν ἐμφυσώμενοι πάντες καὶ Πνεῦμα ἅγιον.“ Μεριστέον οὖν τῇ ἐπινοίᾳ κατὰ τὴν σύλληψιν τὸ μὲν ζωτικὸν ἐμφύσημα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῇ νοερᾷ τῆς ψυχῆς οὐσίᾳ, τὴν δὲ σάρκασιν καὶ τὴν πνοὴν τῇ φύσει τοῦ σώματος, καθὼς οἱ πατέρες φασί. Καὶ ἡ τοῦ προπάτορος Ἀδὰμ μυστικῶς παρήχθη γένεσις, ἕτερον τῆς ψυχῆς ἔχουσα τὸν τε τοῦ εἶναι λόγον καὶ τὸν τοῦ γενέσθαι τρόπον, καὶ ἕτερον δηλαδὴ τοῦ σώματος, ὡς τὸ θεῖον ἡμᾶς μεγαλοφυνῶς ἐμυσταγωγῆσε γράμμα, μὴ συγχωροῦν τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα καθ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον τῆς γενέσεως ἀλλήλοις συμπεσόντα φυρῆναι κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὸν ἐκάστου τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοηθῆναι, καὶ τὸν τῆς γενέσεως τρόπον.

107 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 53, 238,17–18 (1373C).

108 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 134,22–136,14 (1321B–D).

109 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 172,17–18 (1341D): Λόγος δὲ φύσεως ἀνθρωπίνης ἐστὶ τὸ ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ ἐκ ψυχῆς λογικῆς εἶναι τὴν φύσιν καὶ σῶματος.

Der Λόγος Gottes hat sich mit einer solchen vollständigen Menschennatur, die aus einer vernünftigen Seele und aus einem Leib besteht, vereint.¹¹⁰

Eine solche zusammengesetzte Natur subsistiert als ganze und vollständige gleichzeitig zusammen mit ihren eigenen vollständigen Teilen und besitzt überhaupt keine zeitliche Distanz zu sich selbst oder zu den Teilen aus denen sie besteht.¹¹¹ Keine Natur, sei sie zusammengesetzt oder einfach, entsteht nur aus einem isolierten Teil ihrer selbst. Auch kann sie nicht nur mit der Hälfte ihrer konstitutiven Elemente existieren.¹¹² Auch einfache Naturen haben ihre Prinzipien, die Maximus als λόγοι bezeichnet, mit denen die einfachen bzw. geistigen Naturen simultan subsistieren müssen.¹¹³

Vielleicht könnte man in den Ambigua zwischen Maximus' Ansatz am Ende von Amb. 7 und in Amb. 42 so unterscheiden, dass Maximus den Menschen in Amb. 7 in der Perspektive der Koordination mit der Trinitätslehre und gut platonisch als zwei durch Relation verbundene Substanzen betrachtet, während er in Amb. 42 die Einheit des Menschen anhand von christologischen Konzepten ausformuliert, die zumindest aristotelisch angehaucht sind. Maximus scheint hier von Severus (direkt oder indirekt über das Konzil von 553¹¹⁴) ein Verständnis von natürlicher Synthese übernommen zu haben, das die Integrität und Unabhängigkeit der Teile dieser Synthese respektieren möchte und beide gleichzeitig unauflöslich miteinander verbindet.¹¹⁵ So ergeben sich verschiedene Nuancen in der Anthropologie aus dem Kohärenzbestreben des Maximus, das sich in der Synthese verschiedener Herangehensweisen äussert.

Im frühen Ep. 7¹¹⁶ haben wir einen „trinitarisch-platonischen Blick“ auf die Einheit des Menschen vor uns. Maximus unterscheidet die Seele und den Leib substanziell voneinander, sogar bis zu dem Punkt, dass die Seele als selbst-subsistent (αὐθυπόστατος)¹¹⁷ gelten darf:

Wenn die Seele aber selbst-subsistent für sich selbst von Natur existiert, wird sie für sich selbst auch mit dem Leib wirken, weil sie gemäss ihrer Natur denkt und schlussfolgert und niemals von den ihr natürlich zukommenden geistigen Vermögen ruht. Die von Natur aus einem beliebigen

110 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 170,20–22 (1341B); 172,6–8 (1341C).

111 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 178,12–15 (1345A–B).

112 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 178,8–12 (1345A).

113 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 178,15–19 (1345B).

114 Vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 476 f., Fn. 61.

115 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 98.

116 Verfasst im August 628. Vgl. Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 32 f.

117 Siehe Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. v.

Seienden zukommenden Dinge können nicht von ihm weggenommen werden, solange es ist und subsistiert. Die Seele, die von dem Moment an, von dem sie geschaffen worden ist, existiert und subsistiert, weil Gott sie wirklich so geschaffen hat, diese Seele denkt und schlussfolgert und erkennt auch immer, durch sich selbst und ihre eigene Natur sowohl für sich als auch mit dem Leib. Kein Grund kann gefunden werden, der die Seele nach der Lösung vom Leib von den ihr natürlicherweise (und nicht durch den Leib) zukommenden Eigenschaften entfremden kann.¹¹⁸

Damit meint Maximus, dass die Seele sowohl in der Verbindung mit dem Leib als auch nach der Trennung vom Körper eine Substanz bleibt und Trägerin von wesentlichen Eigenschaften ist, die ihr unverlierbar zukommen. Das „Immersein“ der Seele ist erst nach ihrem Geschaffensein durch Gott gegeben und also kein ewiges Immersein. Maximus betont hier die Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leib sehr stark, so dass man hier eine Entwicklung im Denken des Maximus von der strikten Differenzierung der Substanzen von Leib und Seele hin zu der zusammengesetzten Natur ausmachen könnte. Das Prinzip des Geschaffenseins der Seele und ihres Immerseins, aus dem Maximus später ihre Verbindung mit dem Leib begründet, ist hier aber schon formuliert. Ebenso ist es wahrscheinlich, dass Maximus sich hier polemisch gegenüber einer „aristotelisierenden“ Gruppe äussert, die der Seele ihre geistigen Vermögen vom Leib her zukommen lassen will. Genauso wie Nemesisus betont er in diesem polemischen Kontext die Selbständigkeit der Seele, was aber nicht heissen muss, dass er den Menschen zur selben Zeit nicht auch als eine Synthese verstanden hat, diesen Standpunkt jedoch in der Polemik nicht äussert.

Im ebenfalls frühen Ep. 13¹¹⁹ spricht Maximus in der Tat von der zusammengesetzten Natur. In diesem Brief finden wir drei Elemente, die eine synthetische Natur ausmachen: 1. Unfreiwilliger Zusammengang der Teile der zusammenge-

118 Ganze Stelle in Ep. 7 Maximus Confessor, *Epistulae*, 436A–437D: "Ἀλλως τε δέ, ἡ ψυχὴ, ἡ δὲ αὐτὴν ἐστὶ λογικὴ τε καὶ νοερά, ἡ δὲ διὰ τὸ σῶμα. Καὶ εἰ μὲν δι' αὐτὴν, ἥτοι τὴν αὐτῆς οὐσίαν ἐστὶ λογικὴ τε καὶ νοερά, καὶ αὐθυπόστατος, πάντως ἐστίν. Εἰ δὲ αὐθυπόστατος δι' αὐτὴν φύσει, καὶ καθ' αὐτὴν καὶ μετὰ σώματος ἐνεργήσῃ, νοοῦσα κατὰ φύσιν καὶ λογιζομένη, καὶ οὐδέποτε παυομένη τῶν φυσικῶς αὐτῇ προσουσῶν νοερῶν δυνάμεων. Τὰ γὰρ φύσει τῷ ὁπωσοῦν ὄντι προσόντα, ἕως ἐστὶ καὶ ὑφέστηκεν, ἀναφαίρετα τυγχάνει. Ἡ ψυχὴ οὖν αἰεὶ τε οὔσα, ἀφ' οὗ γέγονεν, καὶ ὑφισταμένη διὰ τὸν οὕτως αὐτὴν δημιουργήσαντα Θεόν, αἰεὶ καὶ νοεῖ καὶ λογίζεται καὶ γινώσκει, καὶ καθ' αὐτὴν καὶ μετὰ σώματος, δι' αὐτὴν καὶ τὴν αὐτῆς φύσιν. Οὐδεὶς οὖν εὑρεθήσεται λόγος, ὁ τὴν ψυχὴν τῶν προσόντων αὐτῇ φυσικῶς, καὶ οὐ διὰ τὸ σῶμα, μετὰ τὴν τοῦτου λύσιν ἀλλοτριῶσαι δυνάμενος. Die Zeichensetzung des Textes wurde verbessert.

119 Verfasst ca. 629–633. Vgl. Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 33 f.

setzten Natur. 2. Entstehung der Teile simultan miteinander und mit der Natur selbst, d.h. keine zeitliche Präexistenz eines Teils vor dem anderen.¹²⁰ 3. Bildung eines Ganzen der Art nach.¹²¹ Maximus hat also die menschliche Synthese schon früh systematisch formuliert. Aus der Synthese ergibt sich die Entsprechung der Teile zueinander:

Als gleiche bewahrt die zusammengesetzte Natur im Ganzen die Entsprechung der Teile zu einander.¹²² [...] Denn bei uns besitzt die Seele natürliche Vermögen des Leibes, die die ihren eigenen Tätigkeiten entsprechen, da der Leib von Natur aus für sie aufnahmefähig ist durch die gleichzeitige Entstehung der Seele mit dem Leib ins Sein.¹²³

Bei aller Eigenständigkeit und Unterschiedenheit besteht doch ein gegenseitiges Ausdrucksverhältnis, das hier als Entsprechung beschrieben wird.

Im späteren Ep. 12¹²⁴ bevorzugt Maximus den Begriff der zusammengesetzten Natur des Menschen und führt aus, was unter diesem Begriff zu verstehen ist: Zusammengesetzte Naturen, zu welchen auch der Mensch zu zählen ist, besitzen ihre Teile simultan mit sich selbst und untereinander bei der Entstehung ihres Seins.¹²⁵ Die Verbindung von Seele und Leib ist so beschrieben, dass

- 120 Maximus Confessor, *Epistulae*, 516D–517A: Πάσα γὰρ σύνθετος φύσις, πρῶτον μὲν ἀπροαίρετον ἔχειν τὴν πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν κατὰ τὴν σύνθετον σύνοδον. Ἐπειτα δὲ καὶ ἀλλήλοις ὁμόχρονα τὰ μέρη, καὶ ἑαυτῇ κέκτῃται, κατὰ τὴν εἰς τὸ εἶναι γένεσιν συνυπάρχοντα, μηδετέρου μέρους θατέρου χρονικῶς προϋπάρχοντος. Vgl. auch Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 8, 64D; Madden, „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“, 176 f.
- 121 Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 532A: ἐφ’ ἧς ἅμα τῇ γενέσει τῶν μερῶν, εἰς ὅλου τινὸς κατ’ εἶδος συμπλήρωσιν, κατὰ τὴν ἀθρόαν πρὸς ἄλληλα συνδρομὴν, πᾶσα γίνεσθαι πέφυκε σύνθεσις; vgl. auch Maximus Confessor, *Epistulae*, 528C; 529B.
- 122 Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 532B: ἴση κατὰ τὸ ὅλον τὴν πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν ἀναλογίαν φυλάττουσα. So verhält es sich beim Menschen und bei allen Dingen, die eine der Art nach zusammengesetzte Natur besitzen. Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 532B: καθάπερ ἐφ’ ἡμῶν ἔχει, καὶ τῶν ὅσα σύνθετον ἔχειν τὴν κατ’ εἶδος ἔλαχον φύσιν. Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 243.
- 123 Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 532B: Ἐφ’ ἡμῶν γὰρ ἀναλογούσας ἡ ψυχὴ ταῖς οικείαις ἐνεργείαις τὰς φυσικὰς ἔχει τοῦ σώματος δυνάμεις, ὡς δεκτικοῦ κατὰ φύσιν ὄντος διὰ τὴν αὐτῆς ἀθρόαν ἅμα τῇ σαρκὶ πρὸς τὸ εἶναι γένεσιν.
- 124 Verfasst im Nov. 641 oder kurz danach. Vgl. Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 54 f.
- 125 Maximus Confessor, *Epistulae*, 488D: Πάσα γὰρ σύνθετος φύσις, ἑαυτῇ τε καὶ ἀλλήλοις κατ’ αὐτὴν τὴν εἰς τὸ εἶναι γένεσιν ἔχουσα τὰ ἴδια μέρη ὁμόχρονα, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, καὶ εἰς συμπλήρωσιν τῆς τοῦ παντός διακοσμήσεως, παρὰ τῆς τὸ πᾶν συστημαμένης, καὶ εἰς τὸ εἶναι συνεχώσεως δυνάμειος παρηγγμένα, ἀλλήλοις εἰκότως ἐξ ἀνάγκης τὰ ἴδια μέρη περιεχόμενα κέκτῃται· ὡς ἐπὶ τε τοῦ ἀνθρώπου ἔχει, καὶ τῶν ἄλλων ὅσα συνθέτου εἶναι ἔλαχον φύσεως.

sie im Hinblick auf die Seele unfreiwillig ist: Die Seele muss, ob sie will oder nicht, den Körper beherrschen und wird wiederum von ihm beherrscht; ebenso muss sie ihm ohne eigene Wahl das Leben gewähren, einfach aufgrund ihres Seins im Leib.¹²⁶ Dies führt gemäss Maximus auch dazu, dass die Seele natürlicherweise an den Leiden und den Schmerzen des Leibes teilnimmt aufgrund der ihr innewohnenden Kraft, welche für diese Leiden und Schmerzen aufnahmefähig ist.¹²⁷ Alle diejenigen, die diese natürliche und unfreiwillige Synthese verneinen, meinen eine Prä- oder eine Postexistenz der Seele vor dem Leib behaupten zu müssen und nehmen deshalb an, „dass der sichtbaren Schöpfung kein guter und gottgeliebter (θεοφιλή) Anfang vorausgeht.“¹²⁸

Die Natur des Menschen ist für Maximus trotz ihres synthetischen Charakters auch analog zum Verhältnis der Person Christi zu seinen Naturen zu denken, wenn Maximus z. B. sagt, dass der Mensch aus, in und als seine „Substanzen“ existiert.¹²⁹ Dies bedeutet, dass wir trotz aller Verschiedenheit zwischen Mensch und Christus, die Maximus ja auch exakt aufweist, dennoch nach Gemeinsamkeiten suchen dürfen, was wir weiter unten im Kapitel über die synthetische Hypostase Christi denn auch tun werden.¹³⁰ Im Sinne der Theophanie ergibt sich hier eine interessante Analogie zwischen der Entsprechung von Seele und Leib und der Beziehung der Gottesnatur Christi zu seiner Menschennatur. Maximus hat sich für seine Darlegung der Einheit des Menschen zunächst an trinitarischen Denkformen orientiert, um dann später das Gewicht auf die Denkform der Synthese legen, die auch in der Christologie für die Hypostase Christi (aber nicht seine Naturen!) sanktioniert war.

8.2.1 *Fazit*

Werden die Ambigua an Johannes werkimmanent betrachtet, ist es gut vorstellbar, dass Maximus die geschöpflich-natürliche Beziehung von Leib und Seele, die er am Ende von Amb. 7 als unveränderliche Relation bezeichnet, als Analogie zur trinitarischen Beziehung von Vater und Sohn versteht. Demnach

126 Maximus Confessor, *Epistulae*, 488D: Τῆς ψυχῆς ἀκουσίως τε κρατούσης τὸ σῶμα, καὶ ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενης, καὶ ζωὴν ἀπροαιρέτως αὐτῷ, κατ' αὐτὸ μόνον τὸ ἐν αὐτῷ εἶναι παρεχούσης.

127 Maximus Confessor, *Epistulae*, 488D: καὶ πάθους καὶ ἄλλους φυσικῶς μεταλαμβάνουσας διὰ τὴν ἐγκειμένην αὐτῇ τούτων δεκτικὴν δύναμιν.

128 Maximus Confessor, *Epistulae*, Der ganze Abschnitt in 489A lautet: ἅν εἰ τὰ μάλιστα τινες τῶν κατὰ τὴν Ἐκκλησίαν ἀληθῶν περὶ ψυχῆς δογμάτων ἀποσφαλέντες, προϋπάρχειν Ἑλληνικῶς, ἢ μεθ' ὑπάρχειν ἰουδαϊκῶς τοῦ ἰδίου σώματος τὴν ψυχὴν τεραπευόμενοι, καὶ ἀρχὴν οὐ καλὴν οὐδὲ θεοφιλή τῆς τῶν ὁρατῶν δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι ὑποτιθέμενοι, ἀντιπαθῶς πρὸς τὸν τοιοῦτον διάκεινται λόγον.

129 Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 12, 488C.

130 Vgl. auch Madden, „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“, 180; 183.

bezieht er Gottes Einheit und die Einheit des Menschen aufeinander. Maximus' Anthropologie ist so in der Tat theologische Anthropologie, deren tiefere Bezüge sich ergeben, wenn die Trinitätslehre und die Christologie im Hintergrund gesehen werden, ohne sogleich alle Disziplinen miteinander gleichzusetzen.¹³¹ Maximus betrachtet den Menschen aus einer christologischen Perspektive, indem er den Begriff der Synthese bei bleibender Identität der Teile, die von Severus in seiner miaphysitischen Christologie entworfen wurde, sinngemäss aufnimmt und den Menschen als zusammengesetzte Natur bezeichnet. So bleibt es für Maximus möglich, das anthropologische Paradigma in der Christologie zu verwenden, ohne mit der Aporie der drei Naturen in Christus konfrontiert zu sein. Maximus bezieht so die Konstitution der Einheit des Menschen eng auf seinen Einheitsbegriff in Gotteslehre und Christologie, um zwischen den Teilgebieten seiner Theologie Kohärenz zu erzeugen. Die synthetische Konstitution des Menschen, die der Freiheit des Menschen vorgegeben ist, verlangt jedoch nach einer Darlegung, wie der Mensch nun sein eigenes Wesen vollzieht und wie er sich zu seiner eigenen spannungsvollen Einheit verhalten soll. Die Lehre des Maximus dazu soll im nächsten Teil im Ansatz skizziert werden.

¹³¹ Vgl. den Untertitel des Buches von Thunberg: „Theological Anthropology“. Auch Völker bezeichnet Maximus' Anthropologie als theologisch: Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 88.

Der Bezug des Menschen zu Wahrheit und Güte Gottes: Theoria und Praxis

Der Mensch situiert sich für Maximus in der Dynamik zwischen Bild (εἰκὼν) und Ähnlichkeit (ὁμοιότης) Gottes. Für Maximus, der das Bild in der Seele lokalisiert, macht jenes die Wahrheit des Menschen aus, die die wesenhafte Bestimmung des Menschen kennzeichnet. Die Güte entspricht der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, die der Mensch erst durch die Vereinigung mit Gott im tugendhaften Vollzug seines Wesens erlangt.¹ Von der Einheit seiner Wesenskonstitution soll der Mensch durch den persönlichen Vollzug seines Wesens zur grösseren Einheit mit sich selbst gelangen. Ziel ist es, wie in Gott selbst, die völlige Übereinstimmung von Wesen und Person zu vollziehen. Die Tugend ist bei Maximus kein Additum zur Natur, sondern Ausdruck des Wesens des Menschen selbst. Erst in persönlichem Nachvollzug seines Wesens kann also der Mensch sich selbst erst eigentlich sein.² Zunächst werden wir uns der Relation des menschlichen Erkennens zu Gottes Wahrheit widmen, dann anhand der Tugend den Bezug des Menschen zur Güte Gottes darlegen. Wahrheit und Güte sind dabei nie ohne die Einheit Gottes zu verstehen.³

9.1 Epistemologie: Bewegung in der Einheit und Dreiheit

Wie zentral für Maximus der Begriff der Einheit zur Vermittlung von Gottes Einheit und der Vielheit des Menschen ist, expliziert sich in seiner Epistemologie, die wir hier anhand einiger Abschnitte durchgehen werden.

¹ Siehe dazu Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 1, 9A15–12A7. Vgl. Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 98.

² Vgl. dazu Walker, „The Freedom of Christ“, 39, Fn. 22.

³ Vgl. auch die interessante Darstellung des Bezugs des Menschen auf Gott als Einheit, Wahrheit und Güte bei Benevich, „Maximus Confessor's Interpretation of Abraham's Hospitality“.

9.1.1 *Gnostische Centurien 1,1–10 und Amb. 1: Transzendenz und Einheit Gottes*

Wie erkennt der Mensch die Einheit Gottes in ihrer Transzendenz?⁴ Maximus beschreibt die Einheit Gottes als eine Wechselwirkung von Wesen und Person und mit Gregor von Nazianz als eine Bewegung von der Monade zur Triade in einer Weise, dass sich die Frage stellt und vielleicht auch durch seine Gegner gestellt wurde, ob Maximus sich durch diese Beschreibung der Bewegung in Gott nicht einem zeitlichen und endlichen und insofern geschöpflichen Verständnis der Einheit Gottes verschrieben hat, die sich aus der Einheit zu einer Dreiheit zu *entwickeln* scheint.⁵ Bewegung, verstanden als κίνησις, ist jedoch für Maximus ganz auf der Ebene der Geschöpflichkeit und der Entwicklung zu verorten.⁶ Maximus siedelt die Empfänglichkeit für Bewegung ganz auf der Seite des Erkennenden an und nicht auf der Seite der Gottheit selbst.⁷ Nicht die über-unendliche Gottheit bewegt sich, sondern unser Nachdenken über diese!⁸ Gott transzendiert in seiner unbewegten bzw. überbewegten Einheit die Bedingungen der menschlichen Erkenntnis, die

zuerst über die Einheit des λόγος des Seins der Gottheit erleuchtet wird, und so über die Weise ihres Subsistierens erhellt wird, da das Sein dem Wie-Sein vorauserkant wird.⁹

4 Der locus classicus zur göttlichen Transzendenz bei Maximus ist: Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,1–10 (90,1–96,12). Vgl. dazu Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 599–607. Zur Stelle bei Balthasar vgl. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 106–109.

5 Vgl. oben das Kapitel zur Einheit Gottes. Zum Verständnis der Bewegung in Gott bei Gregor von Nazianz vgl.: Bergjan, *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus*, 69. Zur Bewegung des Geistigen bei Proklos vgl. Gersh, *Κίνησις ἀκίνητος*.

6 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constas 1)*, 10, 298,23–300,4 (1184B). Vgl. dazu Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 92–102.

7 Thunberg hat schon gesehen, dass die Dialektik von Einheit und Differenz eine Widerspiegelung des (intellektuellen) Konzepts der Trinität ist, aber vielleicht zuwenig klar gemacht, dass Maximus diese Dialektik vor allem im Erkennen des Menschen am Werk sieht und nicht in Gott selbst, obwohl Gott sich nur in einer gewissen Dialektik dem Menschen gegenüber in der Schöpfung und Offenbarung ausdrücken kann. Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 415. Zur notwendigen Vielheit und Bewegtheit der menschlichen Erkenntnis gegenüber der göttlichen Einfachheit und Unbewegtheit bei Maximus und bei Eriugena vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 271–273.

8 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,32 f.: Εἰ δὲ κίνησιν ἀκούσας, ἐθαύμασας πῶς ὑπεράπειρος κινεῖται θεότης, ἡμῶν, οὐκ ἐκείνης τὸ πάθος. Eine Übersetzung dieser Stelle bei Dräseke, „Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre“, 144 f.

9 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,33–36: πρῶτον τὸν τοῦ εἶναι λόγον αὐτῆς

Menschliches Erkennen muss also vom Sein zum Wie-Sein fortschreiten und ist insofern immer bewegt.¹⁰ Gott bleibt gegenüber dieser diskursiven Bewegung des menschlichen Verstandes aufgrund seiner Einheit transzendent, indem er nicht erst von seinem Wesen zu den drei Personen fortschreiten muss.¹¹ Einzig der Wille Gottes könnte für Maximus als Bewegung bezeichnet werden, der aber eigentlich alles andere aufgrund seiner Güte erst ins Sein und in Bewegung bringt, während er selbst unbewegt bleibt.¹²

Das Nachdenken über Gott ist keine αἰτιολογία: Der Mensch kann die Ursachen Gottes durch seinen Verstand nicht ergründen, da Gott ja alle Ursachen transzendiert.¹³ Die Prinzipien des Seins und des Wie-Seins, anhand derer die Einheit und die Dreiheit Gottes durchdacht wird, sind für Maximus keine kausalen Prinzipien Gottes, auf die dieser zurückgeführt werden könnte, sondern Verstandeskategorien des Menschen. Die Bewegung des Verstandes um Gott ist demnach

kein wissenschaftlicher Beweis der überwesentlichen Ursache der Seien-
den aus ontologisch ersten Prinzipien, sondern Beweis (ἀπόδειξις) einer
frommen Ansicht (δόξα) über die erste Ursache.¹⁴

Dieser Beweis argumentiert aus den ersten Prinzipien des Verstandes. Die Kraft des Beweises entspringt also nicht primär der Beweiskraft gegenüber dem Objekt, sondern der rechten Erkenntnis über den Glauben und die Verfasstheit des Subjekts, das Gott zu denken versucht. Dieses Selbst ist durch eine ontologisch-epistemologische Relation auf die objektive Wirklichkeit hin aufgeschlossen und essenziell bezogen.¹⁵

ἐλλαμπομένων, καὶ οὕτω τὸν τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφ'εστάναι τρόπον φωτιζομένων, εἴπερ τὸ εἶναι τοῦ πῶς εἶναι πάντως προεπινοεῖται.

10 Diese Differenzierung von Sein und Wie-Sein stammt natürlich ursprünglich aus der kappadokischen Trinitätslehre. Vgl. Gregor von Nyssa, *Ad Ablabium*, 56,11–22. Maximus betont hier die epistemologische Seite der Differenzierung.

11 Vgl. dazu auch Proklos, der Einheit und Transzendenz fast synonym setzt: Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 74.

12 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 10, 340, 4–14 (1204D–C).

13 Wahrscheinlich steht hier die Warnung der Kappadokier vor der τεχνολογία der Eunomianer im Hintergrund, die Basilius als Versuch abqualifiziert, nicht verursachte Realitäten (τὰ μὴ αἰτιολογήματα) einer Ursächlichkeit zu unterwerfen, die verstandesmäßig durchschaubar wird. Vgl. Basilius von Caesarea, *Homilia* 23, 597B; auch im 6. Jh. warf der Hieromönch Georg dem Johannes Philoponus vor, sich der aristotelischen τεχνολογία zu bedienen. Vgl. Lang, „Patristic Argument and the Use of Philosophy“, 83.

14 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,20–21.

15 Vgl. dazu Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 240,14–242,11 (1153A–B).

Erhellend sind hier die markanten Parallelen zwischen den gnostischen Centurien des Maximus und seinen *Ambigua ad Thomam*. In den Centurien führt Maximus genauer aus, was er in Amb. 1 nur in einem Satz¹⁶ andeutet und eigentlich voraussetzt.¹⁷ In den ersten Kapiteln der gnostischen Centurien erklärt Maximus, dass die Erkenntnis der Seienden durch den Menschen über ihre eigenen natürlichen Prinzipien verfügt, durch die die menschliche Erkenntnis zu einer Umschreibung bzw. Definition der Dinge gelangt.¹⁸ Gott ist Schöpfer des Seins, steht insofern über dem Sein¹⁹ und ist für keines der geschaffenen Ding erkennbar.²⁰ Insofern ist er ohne Prinzip und Anfang, nicht fassbar und übersteigt aufgrund der Einheit seines Seins die Gebundenheit an Sein, Zeitlichkeit und irgendwie qualifiziertes Sein in der Schöpfung, weil er die gesamte Kraft des Seins vollständig in sich schliesst.²¹ Der frommen Ansicht über Gott aus Amb 1 entspricht in den Centurien der rechte Glaube an Gott: Gott kann nicht direkt erkannt werden; aufgrund der Prinzipien (λόγοι) in den Seienden wird nur geglaubt, dass er existiert. Gott gibt den Frommen den Glauben an Gottes per-se-Sein, und dieser Glaube ist beständiger und verlässlicher als jeder Beweis.²² Ohne diese theoretische Abhandlung des Verhältnisses von

16 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,20–24.

17 Dies ist ein Indiz dafür, dass die Centurien vor den *Ambigua ad Thomam* verfasst worden sein könnten. Balthasar und Sherwood haben erwägt, dass die Centurien nach den *Ambigua ad Iohannem* (insbesondere Amb. 10, 15 und 20) verfasst wurden, da in den Centurien die Lehren aus den früheren *Ambigua* kürzer gefasst werden. Das erste *Ambiguum* an Thomas wäre dann die noch kürzer gefasste Version der Lehren aus den *Ambigua* an Johannes und den gnostischen Centurien. Vgl. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 109: „The chapters [Gnostische Centurien] appear then as a later abstract, not possibly as an initial sketch.“; Dies würde die Datierung bei Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 30 [„early“] insofern präzisieren, als dass die *Ambigua ad Thomam* als terminus ad quem der Centurien veranschlagt werden können.

18 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,9 (96,1–3): Αἱ τῶν ὄντων γνώσεις, συνηρημένους φυσικῶς ἔχουσι πρὸς ἀπόδειξιν τοὺς οἰκείους λόγους, οἱ περιγραφὴν φυσικῶς ὑπομένουσιν.

19 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,4 (92,10 f.): οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὀντότης. Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,6 (94,1–3): Εἰς καὶ μόνος κατὰ φύσιν αἰεὶ κυρίως ἐστὶν ὁ Θεὸς, ὅλον τὸ κυρίως εἶναι κατὰ πάντα τρόπον ἑαυτῷ περικλείων, ὥς καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι κυρίως ὑπέρτερος.

20 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,1 (90,7 f.): ὡς πᾶσιν ἄβατος, καὶ μηδενὶ τῶν ὄντων ἐκ φυσικῆς ἐμφάσεως διεγνωσμένος.

21 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,1 (90,5–7): Εἰς Θεὸς, ἀναρχος, ἀκατάληπτος, ὅλην ἔχων τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου, τὴν, πότε καὶ πῶς εἶναι παντάπασιν ἔννοιαν ἀπωθούμενος. In Gott herrscht demnach keine Synthese der beiden Prinzipien von Sein und Geschaffensein wie im Menschen.

22 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,9 (96,3–5): ὁ δὲ Θεὸς διὰ τῶν ἐν τοῖς

Glaube und Beweis ist Amb. 1 kaum verständlich; dort bildet die fromme Meinung den vorgegebenen Ausgangspunkt des Beweises, aber wie ihr Verhältnis sich darstellt, wird nicht gesagt. Der Glaube ist hingegen in den Centurien definiert als eine wahre *Erkenntnis*, die unbeweisbare, d.h. nicht auf ursächliche Prinzipien zurückführbare Anfangsgründe besitzt. Der Glaube wird deshalb mit dem Hebräerbrief (Hebr 11,1) als die *ὑπόστασις* von Dingen definiert, die den Geist und den Verstand übersteigen.²³

Maximus meint nicht, dass Gott sich in seiner Offenbarung zurückhält und die menschlichen Erkenntnisbedingungen letztlich den Menschen von einer Erkenntnis der Wahrheit Gottes abhalten. Die Offenbarung Gottes als Trinität führt zu einer zwischen Sein und Wie-Sein bewegten Reflexion des Menschen über Gott, welche Bewegung im Geist des Menschen laut Maximus den für die Gottheit Aufnahmefähigen als *γῶσις* gilt.²⁴ Die Denkbewegung des Menschen über Gott ist somit ein zutiefst positiver Vollzug und konstituiert die Art und Weise der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, so dass Maximus diese Bewegung (mit Gregor von Nazianz) sogar als Bewegung der Gottheit selbst bezeichnen kann, ohne dass die Transzendenz Gottes gefährdet wäre.²⁵ Gott erleuchtet den Menschen und offenbart sich ihm in einer Weise, die die geschöpfliche Realität des Menschen nicht zerstört, sondern sich in

οὔσι λόγων εἶναι μόνον πιστεύεται πάσης ἀποδείξεως βασιμώτερον τοῖς εὐσεβέσι τὴν ὅτι κυρίως ἐστὶν ὁμολογίαν καὶ πίστιν διδοῦς. Vgl. zur *πίστις* im Neuplatonismus, zu welchem Begriff Maximus' Begriff des Glaubens Ähnlichkeiten aufweist: Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 116 f.

23 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,9 (96,5–7): Πίστις γὰρ ἐστὶ γῶσις ἀληθῆς ἀναποδείκτους ἔχουσα τὰς ἀρχάς, ὡς τῶν ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ὑπάρχουσα πραγμάτων ὑπόστασις. Vgl. den Kommentar Balthasars zur Stelle: Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 98; 605–606. Vgl. auch die folgende Scholie des Maximus: Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 356,22–24: ἐνιαίαν τὴν καθ' ἡμᾶς πίστιν ὠνόμασεν, ὡς ἀπλὴν τε καὶ ἀπλανή τὴν τοῦ ὄντος ἀληθῶς γινώσιν. Zum Glauben als Grund der Erkenntnis in der Antike vgl. Kobusch, *Christliche Philosophie*, 96–105.

24 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,36–8: Κίνησις οὖν θεότητος, ἥ δι' ἐκφάνσεως γινομένη περί τε τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι, τοῖς αὐτῆς δεκτικοῖς καθεστήκει γῶσις.

25 Dieselbe Lehre finden wir kurz und prägnant in Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, 79,9–19: Gott bewegt uns zur Erkenntnis der Gottheit und treibt uns an zum Wagnis der Untersuchung über seine Existenzweise. Er wird als in Bewegung bezeichnet, entweder um unsertwillen, die sich zu ihm bewegen oder als Ursache unserer Bewegung zur Erkenntnis von ihm. Vgl. auch Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 265,38–40. Hier erklärt Maximus, dass Gott als Erzeuger der Liebe selbst „bewegt“ genannt werden kann, weil die zum Lieben fähige Liebe (ἀγαπητικός ἔρως) aus ihm herausfließt.

diese geschöpflichen Bedingungen hinein begibt und sich in ihnen ausdrückt, ohne dabei von ihnen umfasst zu werden.

Diese Erkenntnis über bzw. dieser Glaube an Gott wird nun um so wahrer, als der Mensch sich über sich selbst und seine Erkenntnisbedingungen im klaren ist. Der Glaube ist für Maximus deshalb die angemessene Erkenntnis Gottes und die fromme Zugangsweise zu ihm. Erkenntnis über Gott haben zu wollen, die nicht den Glauben als Fundament hat, zeugt von einer Hybris des Menschen, die letztlich Gott und sich selbst verfehlt. Maximus zeigt sich als guter Grieche, wenn er die Erkenntnis Gottes und die Selbsterkenntnis des Menschen aufs Engste vereint. Die Wichtigkeit der Selbsterkenntnis bleibt für Maximus kein abstraktes Prinzip, wenn die Masse an anthropologischen Darstellungen aus seiner Feder betrachtet wird. Aufgrund des Zusammenhangs von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sind seine anthropologischen Schriften also unbedingt auch auf ihren theologischen Gehalt hin zu prüfen.

9.1.2 *Amb. 10: Vereinigung des Menschen*

Eine ausführlichere Argumentation zum Themenkomplex der Erkenntnis Gottes durch den Menschen bietet Maximus in Ambiguum 10, das zum Grundthema die Untrennbarkeit von Erkenntnis und Tugend, Kontemplation und Praxis hat.²⁶ Die Verborgenheit Gottes ist und bleibt in Amb. 10 ein Aspekt der Offenbarung Gottes, und Maximus bringt diesen Sachverhalt ganz dionysisch in einer paradoxen Formulierung auf den Punkt:

Der Λόγος, Schöpfer und Gesetzgeber des Alls, verbirgt sich, wenn er erscheint, weil er von Natur aus unsichtbar ist, und erscheint, indem er sich verbirgt, so dass er geglaubt wird als einer, der den Weisen von Natur aus nicht fassbar ist.²⁷

26 Das Verhältnis von Praxis und Theoria stellt ein traditionelles Thema in der Erotapokriseis-Literatur der mönchischen Autoren dar. Traditionellerweise war die origenistisch-evagrianisch geprägte Mönchsspiritualität eher intellektualistisch eingestellt. Vgl. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 47; 133–137. Bei Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 150,1–158,17 (1105B–1112A), widerspricht Maximus einer solchen intellektualistischen Interpretation einer Passage aus Gregor von Nazianzens Werk und betont die Einheit von Praxis und Theoria. Vgl. auch Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 337–343. Die gesamten Quaestiones ad Thalassium dienen der Integration von Theoria und Praxis. Vgl. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 250 f. Auch in den Ambigua sind Praxis, Kontemplation und die zu beiden gehörige θεολογία (oder θεολογική μυσταγωγία) untrennbar verbunden was den Aufstieg des Menschen zu Gott betrifft. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 20, 414,1–6 (1240B); 418,9–23 (1241B–C).

27 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 196,16–19 (1129B–C): Κρύπτεται γὰρ

Dionysisch inspiriert und an die oben (Kap. 7.1) diskutierte Stelle in der Mystagogia erinnernd mutet auch die Stelle in Amb. 10 an, wo Maximus im Kontext des Arguments für einen Beginn der Welt die Auffassung korrigiert, dass man von Gott „das Sein“ als Kategorie aussagen könne.²⁸ Von Gott kann Maximus, in der Tat das einfache, unbegrenzte und absolute Sein affirmativ aussagen, insofern das Sein aus Gott stammt und alle geschaffenen Dinge im Gegensatz dazu zeitlich und örtlich begrenztes und formal qualifiziertes Sein besitzen. Da Gott aber für Wort und Gedanke letztlich nicht begreiflich ist, kann für ihn auch die Kategorie des einfachen Seins, als Konzept des Menschen, nicht gelten, muss also wiederum negiert werden. Er steht nämlich noch über dem Sein selbst, sei es nun formal qualifiziert gedacht oder absolut und einfach. Wiederum kommt Maximus beim Glauben an: Der denkende Mensch gibt sich selbst eine tragfähige Definition des Glaubens an Gott, die ihm nützlich ist.²⁹ Die Bezeichnung „Monade“ für Gott in der Glaubenslehre hat keine Beweiskraft in Bezug auf dessen Wesen, aber sie zeigt seine Einfachheit und Einheit an, die Quantität, Qualität und Relation übersteigt und also eine negative Aussage über Gott darstellt.³⁰ In dieser seiner grundlegenden theologischen Methode weiss Maximus sich Dionysius Areopagita verpflichtet und zitiert ihn wörtlich.³¹ In diesem Zitat wird Gott paradoxerweise als Einheit *und* Dreiheit bezeichnet. Aus dem

φαινόμενος ὁ τοῦ παντός δημιουργός καὶ νομοθέτης Λόγος, κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἄρατος, καὶ ἐκφαίνεται κρυπτόμενος, μὴ ληπτὸς εἶναι φύσει τοῖς σοφοῖς πιστευόμενος.

- 28 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 294,2–13 (1180D–1181A): Καὶ ὑπὸ τὸ „πότε“, ὡς ἐν χρόνῳ πάντως ὄντα, συναποδειχθήσεται, ἐπειδὴ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ πῶς τὸ εἶναι ἔχουσι, πάντα ὅσα μετὰ Θεὸν τὸ εἶναι ἔχει. Καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀναρχα. Πᾶν γὰρ ὅπερ καθ' ὅτιον τὸν τοῦ „πῶς“ ἐπιδέχεται λόγον, καὶ εἰ ἔστιν, ἀλλ' οὐκ ἦν. Ὅθεν τὸ θεῖον „εἶναι“ λέγοντες, οὐ τὸ πῶς εἶναι λέγομεν καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ „ἔστι“ καὶ τὸ „ἦν“ ἀπλῶς καὶ ἀορίστως καὶ ἀπολελυμένως ἐπ' αὐτοῦ λέγομεν. Ἀνεπίδεκτον γὰρ παντὸς λόγου καὶ νοήματος τὸ θεῖον ἐστι, καθ' ὃ οὔτε κατηγοροῦντες αὐτοῦ τὸ „εἶναι“ λέγομεν αὐτὸ εἶναι. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὸ εἶναι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ „εἶναι.“ Ὑπὲρ γὰρ ἐστὶ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι, τοῦ τε „πῶς“ καὶ ἀπλῶς λεγομένου τε καὶ νοουμένου. Εἰ δὲ „πῶς“, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ἔχει τὰ ὄντα τὸ εἶναι, ὥσπερ ὑπὸ τὸ „ποῦ“ εἶναι διὰ τὴν θέσιν καὶ τὸ πέρας τῶν ἐπ' αὐτοῖς κατὰ φύσιν λόγων, καὶ ὑπὸ τὸ „πότε“ πάντως εἶναι διὰ τὴν ἀρχὴν ἐπιδέχεται.

- 29 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 304,20–306,2 (1185C).

- 30 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 306,3–16 (1185C–D): Οὐ γὰρ ὡς παραστατικὸν πάντως τοῦτο, φημί δὲ τὸ τῆς „μονάδος“ ὄνομα, τῆς θείας καὶ μακαρίας οὐσίας ὁ θεῖος διαγορεύει λόγος, ἀλλ' ὡς ἐνδεικτικὸν τῆς παντελοῦς αὐτῆς ἀπλότητος τῆς ἐπέκεινα πάσης ποσότητος τε καὶ ποιότητος, καὶ τῆς οἰασθήποτε σχέσεως, ἵνα γινώμεν ὅτι μὴ ὅλον τί ἐστὶν ὡς ἐκ μερῶν τινων, μηδὲ τι μέρος ἐστὶν ἐξ ὅλου τινός. Ὑπεράνω γὰρ πάσης διαιρέσεως τε καὶ συνθέσεως καὶ μέρους καὶ ὅλου ἢ θεότης, ὅτι ἄποσον, καὶ πάσης τῆς κατὰ θέσιν ὑπάρξεως καὶ τῆς πῶς εἶναι αὐτὴν ὀριζομένης ἐννοίας ἀπωκισμένη, ὅτι ἄποιον, καὶ τῆς πρὸς ἄλλο πᾶν πάσης συναφείας τε καὶ οἰκειότητος ἑλευθερίας καὶ ἄφετος, ἄσχετον γὰρ τὸ πρὸ αὐτῆς ἢ μετ' αὐτῆς ἢ μετ' αὐτὴν οὐκ ἔχουσα, ὡς πάντων ἐπέκεινα καὶ μηδενὶ τῶν ὄντων κατ' οὐδέναν λόγον ἢ τρόπον συντεταγμένη.

- 31 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 306,17–308,18 (1188A–C).

Kontext heraus ist klar, dass damit keine Synthese gemeint ist, sondern eine Dreiheit, die gewissermassen nicht der Notwendigkeit der geschöpflichen Synthese unterliegt, sondern in Gottes ewigem und freien Wesensvollzug begründet ist.³²

Das qualifizierte Sein der Schöpfung ist bei Maximus geprägt durch eine notwendige Zweiheit. Anders gesagt: sie hat ihre Einheit und ihr Sein immer nur aufgrund einer Zusammensetzung, weil die Schöpfung definiert und begrenzt ist.³³ Ausserdem verändert und entwickelt sich die Welt vom Nichtsein ins Sein und ist nicht von selbst vollkommen, sondern bedarf eines anderen, das ihr diese Vollkommenheit zukommen lässt. Somit hat das Geschaffene die Vollkommenheit nicht aufgrund seiner Natur, sondern durch Partizipation.³⁴ Das erste Prinzip lässt dagegen in sich keine Zweiheit zu, weil zwei unendliche Prinzipien logisch unmöglich sind und es eine ewige Zweiheit von verschiedenen Prinzipien aufgrund einer logisch notwendigen gegenseitigen Abhängigkeit bzw. gegenseitigen Begrenzung nicht geben kann.³⁵ Eine notwendig gegebene Zweiheit impliziert den dialektisch anmutenden Prozess von Einigung und Trennung, weil eine Zweiheit aufgrund einer Synthese ihrer Teile existiert und durch Trennung in Teile gezählt werden kann. Jedes endliche Seiende ist in sich relational, weil zu seiner Erklärung verschiedene Prinzipien notwen-

32 Die Übereinheit Gottes beinhaltet gemäss Dionysius göttliche Fruchtbarkeit: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 306,20f. (1188A): τὸ ὑπερνηγμένον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν.

33 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 296,5–7 (1181B): Οὐδὲν οὖν τῶν ὄντων ἀναρχον, ᾧ τι ἕτερον προεπινοεῖσθαι, οὐδὲ ἀπερίγραφον, ᾧ τι ἕτερον συνεπινοεῖσθαι δύναται. „Keins der Seienden ist ein Anfangsloses, dem etwas anderes voraus gedacht werden, noch ein Unumschriebenes, dem etwas anderes simultan gedacht werden kann“. Auch Athanasius hat im Kampf gegen die Eunomianer die Schöpfung als im Grunde zusammengesetzt (aus Substanz und Qualität) beschrieben, um Gott und vor allem den Sohn als nicht zusammengesetzt davon abzusetzen. In seiner Argumentation für die Gottheit des Sohnes rekurriert er auf den Unterschied Gottes zur Schöpfung, die zusammengesetzt ist und nur durch Teilhabe ihr Sein empfängt. Vgl. Athanasius von Alexandrien, *Epistula ad Afros*, Kap. 8 (334,14–335,14). Der Abschnitt bei Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 282,19–322,26 (1173B–1196C) handelt genau von dieser Unterscheidung von Gott und Welt, ungeschaffenem und geschaffenem Sein.

34 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 296,10–20 (1181B–C).

35 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 298,18–300,8 (1184B): Καὶ πάλιν, εἰ ἦν, ὡς τινὲς φασιν, ἡ ὕλη, οὐ γέγονε δη λονότι, εἰ δὲ μὴ γέγονεν, οὐδὲ κινεῖται, εἰ δὲ μὴ κινεῖται, οὐτε τοῦ εἶναι ἤρξατο, εἰ δὲ τοῦ εἶναι μὴ ἤρξατο, πάντως ἀναρχον, εἰ δὲ ἀναρχον, καὶ ἄπειρον, εἰ δὲ ἄπειρον, πάντως καὶ ἀκίνητον (ἀκίνητον γὰρ πάντως τὸ ἄπειρον, οὐ γὰρ ἔχει ποῦ κινήθηναί τὸ μὴ ὀριζόμενον), εἰ δὲ τοῦτο, δύο πάντως τὰ ἄπειρα καὶ ἀναρχα καὶ ἀκίνητα, Θεὸς καὶ ὕλη, ὅπερ εἶναι ἀμήχανον. Δυὰς γὰρ οὐτε ἄπειρος, οὐτε ἀναρχος, οὐτε ἀκίνητος, οὐτε μὴ ἀρχῇ καθόλου τινὸς εἶναι δυνήσεται, καθ' ἑνωσίν τε καὶ διαίρεσιν περιγραφομένη.

dig sind und es das Sein nicht von Natur aus innehat. Nur das Unendliche, das Unbegrenzte, ist in sich über eine solche begrenzende Relation erhoben, weil es alleiniges Prinzip sein muss und nichts Gleichewiges, wesentlich von ihm Verschiedenes, zusammen mit ihm gedacht werden kann.³⁶

Gemäss dem Thema von Amb. 10, das sich der Einheit von Praxis und Kontemplation widmet, impliziert das Denken der Einheit Gottes auch eine asketische Haltung, die den Menschen oder die Seele in einem geistigen Sinn vom Leib und der Materie befreit und ganz allein das Verlangen nach Göttlichem ergreifen lässt. Maximus findet mehrere Möglichkeiten, den folgenden Anspruch Gregors von Nazianz zu kommentieren: Die materielle Dyade wird von den Heiligen durchschritten aufgrund der Einheit, die in der Triade geistig erfasst wird.³⁷ Die Bewegung des Denkens in der Einheit Gottes führt den Menschen und sein Streben über die materielle Welt hinaus, die durch Zusammensetzung geprägt ist. Dabei ist nicht zu vergessen, dass dies kein Übergehen der geschöpflichen Wirklichkeit im Sinne eines Missachtens oder Nicht-beachtens darstellt. Viel eher geht es Maximus um einen Durchgang (διάβασις)³⁸ durch die materielle Dyade zusammengesetzt aus Form und Materie in dem Sinn, dass auch in der geschöpflichen, materiellen Zweiheit und Zusammengesetztheit eine über diese Realität und die Vernunft hinausgehende Einheit erscheint.³⁹

Maximus gibt in Amb. 10 Beispiele, die Gottes Fürsorge aus den geschöpflichen Realitäten beweisen sollen: Tiere sorgen für ihren Nachwuchs⁴⁰ und Menschen beten spontan in Notlagen zu Gott um Hilfe.⁴¹ Diese Beispiele aus der Natur werden explizit als Beweis für die Wahrheit über Gott bezeichnet.⁴² Maximus übernimmt hier das Argument des Nemesius, dass sich die „aristo-

36 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 300,8–21 (1184C–D); 302,1–304,3 (1184D–1185B), insbesondere 302,17–19 (1185A): Καθ' ὃν γὰρ ἂν εἴποιμεν λόγον ἢ τρόπον δύνασθαι τι ἔτερον αὐτῷ κατ' οὐσίαν διάφορον παραβάλλεσθαι, τὸν ὅλον τῆς ὁλῆς ἀπειρίας αὐτῷ συναφαιρούμεθα λόγον. Vgl. auch Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 285,30 f.: ὅτι οὐ δυνατὸν δύο ἐναντίας ἀρχὰς τῶν ὄντων εἶναι.

37 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 320,6–16 (1193C–D).

38 Vgl. zu diesem in der Exegese besonders wichtigen Prinzip Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 97; 131.

39 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 312,2–5 (1189B): εἴπερ καὶ τοῖς ζώοις, ὅταν ταῖς κατὰ λόγον ἐφόδοις τοῖς οὐσιν ἐμβalόντες ἡμῶν τὸ νοερὸν εὐρίσκομεν ἔμφρασιν, οὐκ ἄγενώς τὰ ὑπὲρ λόγον εἰκάζουσιν. Wenn wir durch unsere vernünftigen Herangehensweisen unser geistiges Vermögen den Seienden widmen, finden wir sogar in den Tieren eine Widerspiegelung, die würdig die die Vernunft übersteigenden Realitäten abbildet.

40 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 312,6–11 (1189B–C).

41 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 316,5–17 (1192C). Maximus übernimmt dieses Beispiel von Nemesius von Emesa.

42 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 316,18–21.

telische“ Verneinung einer Providenz in Bezug auf partikuläre Realitäten nicht auf die Unfasslichkeit der Providenz Gottes berufen kann. Maximus trifft also Aussagen über Gott, indem er von der geschöpflichen Realität ausgeht und ihr sogar Beweiskraft für die Glaubenslehre zuschreibt. Dieser Durchgang durch die geschöpfliche Realität zu Gott hin darf nicht mit einer falsch verstandenen asketischen Weltverneinung verwechselt werden, sondern stellt einen Einigungsprozess der menschlichen Person mit sich selbst bzw. ihrem eigenen Wesen, wie auch eine Verähnlichung an die Einheit Gottes dar, der nicht nur intellektuell, sondern ebenso sehr praktisch-asketisch verstanden werden muss.⁴³ So gesehen argumentiert Maximus in Amb. 10 für eine Untrennbarkeit bzw. Einheit von Wahrheit und Güte des Menschen, indem er Erkenntnis und ethische Vollkommenheit des Menschen beide als Annäherung an die Einheit Gottes auslegt.

Maximus legt denn auch die materielle Dyas nicht nur objektiv-ontologisch bzw. epistemologisch als Materie und Form aus, sondern auch ethisch-psychologisch als den irasziblen und konkupisziblen Teil der Seele, Zorn und Begehren, die der Materie anhaften und zuweilen gegen die Vernunft aufbegehren und den Geist in die materielle Vielheit zerstreuen können, wenn er sie nicht von Beginn an verständig drosselt und sich selbst unterjocht.⁴⁴ Indem der Mensch sie unterwirft und sich in der Vernunft und der Betrachtung an die Bezauberung durch die Liebe hält, und die Bewegung seiner begehrenden Kraft vereinheitlicht und einfach macht, dann erlangt er nicht nur die Vereinigung mit der heiligen Dreiheit gemäss seiner Vermögen von νοῦς, λόγος und πνεῦμα, sondern auch die Vereinigung mit der Einheit der Trinität. So legt der Mensch die von Natur aus zerteilten Vermögen durch die Gnade des mit ihm vereinten Gottes ab und ahmt Gott durch den tugendhaften Habitus, der die immergleiche Güte besitzt, nach.⁴⁵ Der Vollendungsvollzug der menschlichen Existenz

43 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 320,16–322,3.

44 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 322,4–9 (1196A): Τυχόν δὲ καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν „ὕλικὴν δυάδα“ προσηγόρευσεν ὁ διδάσκαλος, διὰ τὸ προσύλους καὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς μέρους αὐτάς εἶναι δυνάμεις, καὶ πρὸς τὸν λόγον στασιαζούσας, καὶ εἰς πολλὰ σκεδάσαι τὸν νοῦν δυναμένας, εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς ἐπιστημόνως ἄγχων ἑαυτῷ ὑποζεύξειεν.

45 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 322,9–25 (1196A–C): Ὡν εἴ τις κρατήσῃ καὶ ἐφ’ ἃ δεῖ προπόντως φέρεσθαι πείσειε, δουλικῶς ὑποζευγμένας τῇ δυναστείᾳ τοῦ λόγου, ἣ καὶ παντελῶς αὐτάς ἀπολιπὼν ἀπολίποι, καὶ μόνῃς τῆς ἀρρεπούς κατ’ ἀγάπην γνωστικῆς διὰ λόγου καὶ θεωρίας ἔχεται θέλξεως, καὶ πρὸς μίαν καὶ μόνην ἐκ τῶν πολλῶν καθαρὰν τε καὶ ἀπλὴν καὶ ἀδιαίρετον τῆς κατ’ ἔφεσιν ἀρρενωτάτης δυνάμεως κίνησιν συνεστάλην, καθ’ ἣν περὶ Θεὸν ἀκαταλήκτως ἐν ταύτῳ τῇ τῆς κατ’ ἔφεσιν ἀεικινήσιος ἑαυτῷ φιλοσόφως ἐπῆξατο τὴν μονιμότητα, μακάριος ὄντως ἐστὶ τῆς ἀληθοῦς τε καὶ μακαρίας τυχὼν οὐ μόνον ἐνώσεως τῆς πρὸς τὴν ἁγίαν Τριάδα, ἀλλὰ καὶ ἐνόητος „τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι νοουμένης“, ὡς ἀπλοῦς καὶ ἀδιαίρετος

besteht so in der Bewegung von der Dreiheit der Vermögen des Menschen durch die Zweiheit des Kosmos oder des Menschen (Zornmut und Begehren verhalten sich zueinander wie Form und Materie)⁴⁶ zur Einheit-Dreiheit Gottes. Am Ende dieses Durchgangs des Menschen durch die Welt stehen der Glaube, der eine asketische Verneinung der Welt notwendig impliziert,⁴⁷ und die Ähnlichkeit mit Gott. Diese Ähnlichkeit und die mit ihr verbundenen Tugenden orientieren sich an Gottes Güte und Schönheit und haben eine einzige Disposition der Liebe zur Folge, die der Einheit Gottes selbst entspricht.⁴⁸

Die Bewegung des Intellekts um Gott besteht aus drei verschiedenen Bewegungen und Vollzügen der Seele (κατὰ νοῦν, κατὰ λόγον, κατ' αἴσθησιν), die in eine einzige Bewegung zusammengeführt werden sollen, so dass der Mensch zu Gott aufsteigt.⁴⁹ Diese Zusammenführung beinhaltet eine Sammlung dis-

καὶ μονοειδῆς κατὰ τὴν δύναμιν πρὸς τὴν ἀπλήν καὶ ἀδιαίρετον κατὰ τὴν οὐσίαν γεγεννημένος, καὶ κατὰ τὴν ἕξιν τῶν ἀρετῶν τὴν ὡσαύτως ἔχουσιν ἀγαθότητα κατὰ τὸ ἐφικτὸν.

46 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 334,17–19 (1201C).

47 Besonders aufschlussreich ist die Auslegung des Namens von Abraham in Amb. 10, wo Maximus eine Zusammenfassung seiner Auffassung der Vergöttlichung liefert: Abraham ist auf mystische Weise aufgrund des Glaubens dem Prinzip um die göttliche Einheit herum verbunden worden, gemäss welchem er einförmig wurde, oder eher aus vielen einer, und als einziger zum einzigen Gott allein auf erhabene Weise hingeführt wurde, indem er überhaupt keinen Abdruck der Erkenntnis über ein anderes zerstreutes Seiendes an sich trug. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 328,17–330,18 (1200A–B): "Ἐπειτα δὲ καὶ ὑπὲρ αὐτὰς γενέσθαι καὶ παντελῶς ἀπώσασθαι, ὡς τὴν Ἄγαρ καὶ τὸν Ἰσμαήλ, ὁ Ἀβραάμ ἐκεῖνος ὁ μέγας, τοῦ λογιστικοῦ ἤδη περὶ τὰ θεῖα κατὰ τὸν Ἰσαάκ ἐκείνῳ γυμνασθῆναι δυνάμενον θεάματα, ὑπὸ τῆς κατὰ τὴν γνῶσιν φερομένης θείας φωνῆς διδασκόμενος, μὴ δύνασθαι τὸ κατὰ νοῦν θεῖον τῆς ἐλευθέρως κατὰ πνεῦμα γνώσεως γέννημα, τῷ δουλικῷ τῆς σαρκὸς ἐπισυνημμένον σπέρματι, τῆς μακαρίας τυχεῖν ἐπαγγελίας, ἥτις ἐστὶν ἡ κατ' ἐλπίδας προκειμένη τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Κύριον τῆς θεώσεως χάρις, ἣν ἤδη τυπικῶς ὑπῆρχε προειληφώς, τῷ περὶ μονάδος λόγῳ διὰ πίστεως μυστικῶς συναφθεῖς, καθ' ὃν ἐνοειδῆς γενόμενος, μᾶλλον δὲ ἐκ πολλῶν εἰς, μόνος πρὸς μόνον δι' ὅλου τὸν Θεὸν μεγαλοπρεπῶς συνήχθη, μὴδὲνα τὸ παράπαν τῆς οἰασοῦν περὶ τι ἄλλο τῶν σκεδαστῶν γνώσεως τύπον ἑαυτῷ συνεπιφερόμενος, ὅπερ οἶμαι δηλοῦν τὴν τοῦ δοθέντος εἰς προσθήκην τοῦ ὀνόματος „ἄλφα“ γράμματος δύναμιν. Διὸ καὶ πατὴρ τῶν διὰ πίστεως προσαγομένων Θεῶν κατὰ στέρησιν πάντων τῶν μετὰ Θεὸν ἐχρημάτισεν, ὡς τοὺς αὐτοὺς κατὰ πίστιν ἐν πνεύματι τύπους τῷ πατρὶ τῶν τέκνων ἐμφερῶς ἔχιν δυνάμενων.

48 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 340,14–20 (1205A).

49 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 162,1–164,6 (112D–113B): Τρεῖς γὰρ καθολικὰς κινήσεις ἔχουσιν τὴν ψυχὴν εἰς μίαν συναγομένας, ὑπὸ τῆς χάριτος φωτισθέντες, τὴν κατὰ νοῦν, τὴν κατὰ λόγον, τὴν κατ' αἴσθησιν, καὶ τὴν μὲν ἀπλήν καὶ ἀνερμήνευτον, καθ' ἣν ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη κατ' οὐδὲνα τρόπον ἐξ οὐδενὸς τῶν ὄντων αὐτὸν διὰ τὴν ὑπερῶν ἐπιγινώσκει, τὴν δὲ κατ' αἰτίαν ὀριστικὴν τοῦ ἀγνώστου, καθ' ἣν φυσικῶς κινουμένη τοὺς ἐπ' αὐτῇ φυσικοὺς πάντας λόγους τοῦ κατ' αἰτίαν μόνον ἐγνωσμένου μορφωτικοὺς ὄντας ἑαυτῇ δι' ἐνεργείας κατ' ἐπιστήμην ἐντίθεται, τὴν δὲ σύνθετον, καθ' ἣν τῶν ἐκτὸς ἐφαπτομένη ὡς ἐκ τινων συμβόλων τῶν ὁρατῶν τοὺς λόγους πρὸς ἑαυτὴν ἀναμάσσειται, μεγαλοφυῶς διὰ τούτων κατὰ τὸν ἀληθῆ καὶ ἄπταιστον τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως τρόπον τὸν παρόντα τῶν σκαμμάτων αἰῶνα διέβη-

parater innerer Bilder zu einer einheitlichen Ähnlichkeit oder Abbildung des Wahren im Menschen, wobei der Λόγος sich durch die sichtbaren Dinge als deren Schöpfer sehen lässt.⁵⁰ Die Verneinung der Welt ist keine Ablehnung der Welt an sich, sondern die rechte Haltung der die Schönheit der Welt nicht zu ihrem eigenen Genuss Betrachtenden, sondern zur Ehre des sie schaffenden Gottes, wie auch die Schrift nicht als eine Anhäufung von toten Buchstaben zu lesen ist, sondern der Geist in ihnen spricht.⁵¹

Die einigende Denkbewegung des Menschen über Gott geht nun laut Maximus, der sich hier an Dionysius orientiert, in der Theologie nach zwei Methoden vonstatten: Negation und Affirmation. Die Verklärung Christi bietet Maximus hier Anlass, seine These zu entwickeln:

Denn ich meine, dass die gottgeziemenden Geschehnisse auf dem Berg während der Verklärung die zwei allgemeinen Weisen der Theologie andeuten, sowohl die hauptsächliche, sage ich, die einfache und ursachlose, die einzig durch völlige Negation das Göttliche wie es wirklich ist affirmiert und seine Eminenz durch Schweigen gebühlich verehrt, und die auf diese Weise folgende und zusammengesetzte Weise, die das Göttliche grossartig aus den verursachten Dingen beschreibt.⁵²

σαν. Τὴν μὲν αἰσθησιν ἀπλοῦς διὰ μέσου τοῦ λόγου πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν αἰσθητῶν πνευματικῶς λόγους ἔχουσαν μόνους ἀναβιβάσαντες, τὸν δὲ λόγον ἐνοειδῶς κατὰ μίαν ἀπλὴν τε καὶ ἀδιαίρετον φρόνησιν πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους ἐνώσαντες, τὸν δὲ νοῦν τῆς περὶ τὰ ὄντα πάντα κινήσεως καθαρῶς ἀπολυθέντα καὶ αὐτῆς τῆς καθ' αὐτὸν φυσικῆς ἐνεργείας ἡρεμοῦντα τῷ Θεῷ προσκομίσαντες, καθ' ὃν ὀλικῶς πρὸς Θεὸν συναχθέντες, ὅλοι ὅλῳ Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος ἡξιώθησαν, ὅλην τοῦ ἐπουρανίου κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώποις τὴν εἰκόνα φορέσαντες καὶ τοσοῦτο ἔλξαντες τῆς θείας ἐμφάσεως, εἰ θέμις τοῦτο εἰπεῖν, ὅσον ἐλχθέντες αὐτοὶ τῷ Θεῷ συνετέθησαν.

50 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 194,16–19 (1129A): διὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν διαφόρων φαντασιῶν συλλογῆς εἰς μίαν τοῦ ἀληθοῦς εἰκασίαν ἐνάγων, ἀναλόγως ἑαυτὸν διὰ τῶν ὁρατῶν ὡς γενεσιουργὸς ἐνοραῖσθαι, διδούς·

51 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 198,12–18 (1129D–1132A). Das rechte Sehen beinhaltet eine Abtötung der lustvollen Neigung der Sinne zu sinnlichen Dingen. Vgl. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 137–138.

52 Die ganze Stelle lautet: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 266,4–15 (1165A–B): Εἰ δέ τῳ μὴ περιεργότερος τοῦ δέοντος εἶναι δοκῶ, καὶ ἕτερον μέγα τε καὶ θεῖον, ὡς οἶμαι, ἐκ τῆς θείας Μεταμορφώσεως μυστήριον ἡμῖν ἀναφαίνεται, καὶ τῶν εἰρημένων λαμπρότερον. Οἶμαι γὰρ τοὺς καθόλου δύο τῆς θεολογίας τρόπους μυστικῶς ὑψηλίσθαι τὰ ἐπὶ τοῦ ὄρους κατὰ τὴν Μεταμόρφωσιν θεοπρεπῆ δραματουργήματα, τὸν τε προηγούμενον φημι καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀναίτιον, καὶ διὰ μόνης καὶ παντελοῦς ἀποφάσεως τὸ θεῖον ὡς ἀληθῶς καταφάσκοντα καὶ τὴν ὑπεροχὴν αὐτοῦ δι' ἀφασίας δεόντως σεμνύοντα, καὶ τὸν ἐπόμενον τούτῳ καὶ σύνθετον διὰ καταφάσεως μεγαλοπρεπῶς ἐκ τῶν αἰτιατῶν ὑπογράφοντα.

Die Erkenntnis über Gott und göttliche Dinge zeigt dem Theologen die Prinzipien dieser Methoden durch eine rechte Betrachtung der Seienden: Das Prinzip der Negation ist jedes über die Wahrnehmung hinausgehende Symbol, das Prinzip der Affirmation sind die in der Wahrnehmung versammelten grossartigen Geschöpfe.⁵³ Die Symbole, die die Wahrnehmung übersteigen, sind zum Beispiel das Licht auf dem Angesicht Christi bei der Verklärung oder die Sonne. Durch diese Symbole gelangen wir zum Glauben an die Existenz einer den Geist und den Verstand transzendierenden Wahrheit, deren Wesen, Weise, Qualität, Ort und Zeit uns verborgen bleiben.⁵⁴ Ebenso ist es dem Menschen nicht möglich zu verstehen, wie oder in welchem Mass Gott sowohl Einheit als auch Dreiheit sein kann. Wieder versichert Maximus: Das Ungeschaffene kann nicht durch das Geschaffene aufgenommen werden und das Unendliche kann nicht durch das Endliche gedacht werden.⁵⁵ Aus den der Wahrnehmung zugänglichen Symbolen nehmen wir Abbildungen der Erkenntnis über Gott und wir sagen, dass er als Ursache alle die Dinge ist, die wir aus seinen Geschöpfen erkennen.⁵⁶ Die Affirmation wiederum wird in drei Teile geteilt: Aktivität, Fürsorge und Urteil (ἐνέργεια, πρόνοια, κρίσις).⁵⁷ Die Aktivität bezieht sich auf die schöpferische Aktivität Gottes, die Fürsorge drückt Gottes menschenfreundliche Führung der Schöpfung aus und das Urteil Gottes teilt jedem

53 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 266,15–22 (1165B–C): οἷς, κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώποις εἰδέναι, ἡ περὶ Θεοῦ τε καὶ τῶν θείων ἐπαιωρουμένη γνώσις διὰ τῶν προσφῶν ἡμῖν συμβόλων πρὸς ἀμφοτέρους ἡμᾶς ἄγει τοὺς τρόπους, δι' εὐσεβοῦς τῶν ὄντων κατανοήσεως ἀμφοτέρων ἡμῖν ἐφιστῶσα τοὺς λόγους, καὶ τοῦ μὲν προτέρου πᾶν τὸ ὑπὲρ αἰσθησιν σύμβολον εἶναι διδάσκουσα, τοῦ δὲ δευτέρου τὰ κατ' αἰσθησιν ἀθροιστικὰ εἶναι παιδεύουσα μεγαλουργήματα.

54 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 266,22–268,2 (1165C): Ἐκ γὰρ τῶν ὑπὲρ αἰσθησιν συμβόλων τὴν ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν ἀλήθειαν εἶναι μόνον πιστεύομεν, περὶ τοῦ τί καὶ πῶς καὶ ὅποιαν εἶναι καὶ ποῦ καὶ πότε μὴδ' ὅλως τολμώντες σκοπεῖν ἢ ἐννοεῖν ἀνεχόμενοι, τῆς ἐγγειρήσεως τὸ ἀσεβὲς παραιτούμενοι.

55 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 270,1–11 (1168A–B): Τὸ τοίνυν φῶς τοῦ προσώπου τοῦ Κυρίου τὸ νικήσαν τῆς ἀνθρωπίνης αἰσθήσεως τὴν ἐνέργειαν, τὸν τρόπον διετύπου τοῖς μακαρίοις ἀποστόλοις τῆς κατ' ἀπόφασιν μυστικῆς θεολογίας, καθ' ὃν ἡ μακαρία καὶ ἁγία θεότης κατ' οὐσίαν ἐστὶν ὑπεράρρητος καὶ ὑπεράγνωστος καὶ πάσης ἀπειρίας ἀπειράκις ἐξηρημένη, οὐδ' ἔχως ὅλως καταλήψεως, καὶ ψιλόν, τοῖς μετ' αὐτὴν καταλείψασα, οὐδὲ τὴν πῶς καὶ ποσῶς ἢ αὐτὴ καὶ μόνὰς ἐστὶ καὶ τριάς ἐννοῖαν ἐφεισά τινα τῶν ὄντων, ἐπειδὴ μὴδὲ χωρεῖσθαι κτίσει τὸ ἄκτιστον πέφυκε, μὴδὲ περινοεῖσθαι τοῖς πεπερασμένοις τὸ ἄπειρον. Zur negativen Theologie des Maximus vgl. auch Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 414 f.

56 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 268,2–6 (1165C): ἐκ δὲ τῶν κατ' αἰσθησιν, ὡς ἡμῖν ἐστὶ δυνατόν, κατ' ἐννοίαν μόνον ἰσχνῶς τῆς περὶ Θεοῦ γνώσεως τὰς εἰκασίας λαμβάνοντες πάντα αὐτὸν εἶναι φαμεν ὅσα ἐκ τῶν αὐτοῦ ποιημάτων ὡς αἷτιον ἐγνωρίσαμεν.

57 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 270,12–13 (1168B): Τὸν δὲ καταφατικὸν τρόπον εἷς τε τὸν κατ' ἐνέργειαν πρόνοιάν τε καὶ κρίσιν διαιρούμενον.

gemäss seinem Handeln Strafe oder Belohnung aus.⁵⁸ Es bestätigt sich auch für die Methoden der Theologie, dass nur eine Betrachtung der geschöpflichen Realität eine Aussage über Gott und eine theologische Methodologie ermöglicht, die aus Affirmation und Negation besteht.

Der Aufstieg des Menschen durch den Kosmos zur Einheit Gottes setzt voraus, dass dieser selbst hinabgestiegen ist, um dem Menschen offenbar zu werden.⁵⁹ Nicht nur in der Welt, sondern auch in der Schrift, in der sich der Λόγος ausdrückt, findet der Mensch die Einheit Gottes vor, da Gott in beiden gleich offenbar ist. Er ist gewissermassen in beiden inkarniert.⁶⁰ Maximus sagt dazu:

Der fleischgewordene Gott-Λόγος durchdringt alles und teilt sich allen seiner Gnade Würdigen entsprechend der Qualität und Quantität ihrer Tugend mit, indem er allen sich selbst als ihren Teil zuteilt, ohne dabei selbst geteilt zu werden und zusammen mit den an ihm Teilnehmenden aufgeteilt zu werden aufgrund seiner von Natur aus unzertheilbaren Einheit. Und noch einmal: Dies ist der Fall, sogar wenn er, paradoxerweise gemäss einer unsagbaren Einheit, durch die verschiedene Würde der Teilnehmenden auf abgegrenzte Weise in dem, was von den an ihm Teilnehmenden gehabt wird, erscheint.⁶¹

9.1.3 Amb. 22: Λόγοι-Lehre

Die ontologische Begründung der Einheit Gottes, die sich gegenüber und in der Vielheit der Welt durchhält, findet sich in Ambiguum 22.⁶² Die Vielheit und

58 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 270,13–272,16 (1168B–D).

59 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 164,6–12 (1113B–C).

60 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 198,8–12 (1129D): ὡς τὸν καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς πρὸς ἡμᾶς γενόμενον διὰ σώματος καὶ συλλαβαῖς καὶ γράμμασι παχυθέντα διὰ τὴν αἴσθησιν ὅλην τοῦ ἐν ἡμῖν νοεροῦ τὴν δύναμιν πρὸς ἑαυτὴν ἐπικλίνασαν, οὐ διαγινώσκοντες Λόγον.

61 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 280,4–13 (1172B–C): Κόλπους δὲ Ἀβραάμ ἀκούοντες τὸν ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ τὸν κατὰ σάρκα ἡμῖν ἐπιφανέντα νοήσομεν Θεόν, τὸν ὄντως πάντων χωρητικὸν καὶ πᾶσι τοῖς ἀξίοις τῆς χάριτος ἀναλόγως τῇ κατ' ἀρετὴν ἐκάστου ποιότητι τε καὶ ποσότητι, οἷον τινὰς διαφόρους νομάς ἀμερώς ἑαυτὸν ἐπιμερίζοντα καὶ τοῖς μετέχουσιν οὐδ' ὅπως οὖν συνδιατεμνόμενον, διὰ τὴν κατὰ φύσιν ἀτμητὸν ὀντότητα τῆς ἐνότητος, καὶ πάλιν διὰ τὴν διάφορον ἀξίαν τῶν μετεχόντων ταῖς μετοχαῖς παραδόξως καθ' ἑνῶσιν ἀρρήτῳ ἀφοριστικῶς ἐπιφαινόμενον (οἶδεν ὁ Λόγος). Jeder λόγος der Schrift deutet in sich verborgen die Wahrheit im Geist an, die erst am Ende der Zeiten voll ans Licht kommt. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 21, 440,2–7 (1252C–D): Πᾶς γὰρ λόγος θεόθεν τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον γραφεὶς πρόδρομός ἐστι τοῦ δι' αὐτοῦ ἀγράφως ἐν πνεύματι κατὰ νοῦν μνησμένου καὶ ἐς ὕστερον φανησομένου τελειωτέρου Λόγου, ὡς ἀλήθειαν μὲν ἔχων ἐν ἑαυτῷ μνησμένην, οὐ μὴν δὲ αὐτὴν ἀπερικαλύπτως γυμνὴν δεικνύς τὴν ἀλήθειαν.

62 Daneben ist natürlich Amb. 7 nicht zu vergessen, das in der Forschung schon gründlich

Unterschiedlichkeit der Seienden basiert auf der Vielheit und Unterschiedlichkeit ihrer λόγοι in Gott.⁶³ Maximus schreibt:

Der Geist, der natürlicherweise alle Logoi in den Dingen entgegennimmt, in denen er unendliche Tätigkeiten Gottes betrachtet, macht, um Wahres zu sagen, viele und unendliche Unterschiede der göttlichen Tätigkeiten, die er entgegennimmt. Er wird wahrscheinlich eine erschlafte Kraft und eine ausweglose Herangehensweise der Erforschung des wirklich wahren Seienden besitzen, weil er nicht denken kann, wie Gott, der wahrlich nichts der Seienden und eigentlich alle und gleichzeitig über allen ist, in jedem Logos eines jeden einzelnen Seienden ist und gleichzeitig in allen Logoi, gemäss denen alle Dinge existieren.⁶⁴

Hier haben wir in der λόγοι-Lehre des Maximus die Methode seiner negativen Theologie vor uns. Maximus wiederholt das Paradox von Amb. 10: Wie kann der eine in allen präsent sein, ohne dass er durch sie selbst zerteilt wird? Die Antwort ist, dass wir nur wissen können, dass Gott ist, aber nicht, was er ist und unsere Weisen ihn zu verstehen, mannigfaltig sind, er selbst aber nicht.⁶⁵ Die

kommentiert worden ist. Vgl. besonders Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 21–29; 72–204.

63 Zur λόγοι-Lehre bei Maximus vgl. Kattan, *Verleiblichung und Synergie*, 47–79; weitere Literatur bei Larchet, *La théologie des énergies divines*, 392.

64 Der ganze Abschnitt lautet: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 448,1–450,5 (1256D–1257A): Εἰ πολλά τὰ γεγονότα ἐστὶ, καὶ διάφορα πάντως τὰ γεγονότα ἐστίν, εἶπερ πολλά. Οὐ γὰρ δυνατόν τὰ πολλά μὴ καὶ διάφορα εἶναι. Καὶ εἰ διάφορα ἐστὶ τὰ πολλά διαφόρους καὶ τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι λόγους νοητέον, οἷς, μᾶλλον δι' οὓς, διαφέρουσι τὰ διαφέροντα· οὐ γὰρ ἂν διέφερον ἀλλήλων τὰ διαφέροντα, μὴ τῶν λόγων, οἷς γεγόνασιν, ἐχόντων διαφοράν. Εἰ τοίνυν, ὥσπερ αἱ αἰσθήσεις φυσικῶς ἀντιλαμβάνόμεναι τῶν αἰσθητῶν, ἐξ ἀνάγκης κατὰ παραδοχὴν πολλὰς ποιοῦνται καὶ διαφόρους τῶν ὑποκειμένων καὶ ὑποπιπτόντων αὐταῖς τὰς ἀντιλήψεις, οὕτω καὶ ὁ νοῦς πάντων φυσικῶς ἀντιλαμβάνόμενος τῶν ἐν τοῖς οὐσίς λόγων, οἷς ἀπείρους ἐνθεωρῶν ἐνεργείας Θεοῦ, πολλὰς ποιεῖται καὶ ἀπείρους, εἰπεῖν ἀληθές, τῶν ὧν ἀντιλαμβάνεται θείων ἐνεργειῶν διαφοράς, ἅτονον εἰκότως ἔξει τὴν δύναμιν καὶ τὴν μέθοδον ἅπορον τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρεῦνης τοῦ ὄντως ὄντος ἀληθοῦς, οὐκ ἔχων νοῆσαι πῶς ἐν ἐκάστῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐκάστου λόγῳ καὶ ἐν πᾶσιν ὁμοῦ καθ' οὓς ὑπάρχουσι τὰ πάντα λόγοις ὁ μηδὲν ὧν τῶν ὄντων ἀληθῶς καὶ πάντα κυρίως ὧν καὶ ὑπὲρ πάντα Θεός.

65 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 450,6–25 (1257A–1257C): Εἰ γοῦν πᾶσα θεία κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον ἐνέργεια τὸν Θεὸν ἀμερώς ὅλον δι' ἑαυτῆς ἐν ἐκάστῳ καθ' ὅνπερ τινὰ λόγον ἐστὶν ἰδικῶς ὑποσημαίνει, τίς ἀκριβῶς ἐστὶν ὁ νοῆσαι τε καὶ εἰπεῖν δυνάμενος, πῶς ἐν πᾶσί τε κοινῶς ὅλος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἰδιαζόντως, ἀμερώς τε καὶ ἀμερίστως ἐστὶν ὁ Θεός, μήτε ποικίλως συνδιαστελλόμενος ταῖς τῶν ὄντων, οἷς ἔνεστιν ὡς ὧν, ἀπείροις διαφοραῖς, μήτε οὖν συστελλόμενος κατὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ἰδιαζούσαν ὑπαρξιν, μήτε συστελλων κατὰ τὴν μίαν πάντων ἐνικὴν ὁλόγητα τὰς τῶν ὄντων διαφοράς, ἀλλὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐστὶν ἀληθῶς, μηδέποτε τῆς οἰκείας ἀμεροῦς ἀπλότητος ἐξιστάμενος; Καλῶς οὖν ὁ διδάσκαλος ἔφη τὰς „ἀντιλήψεις“ τοῦ περὶ

Aussagen über Gott entsprechen ganz dem menschlichen Erkenntnisvorgang: Gott wird in ganz unterschiedlichen Wirkungen in der Schöpfung wahrgenommen, die alle auf den einen Gott als deren Ursache hindeuten. Auch das Sein selbst wird als Wirkung Gottes erkannt. Daraus folgt, dass Gott über dem Sein steht und gleichzeitig in allen präsent ist. Diese Einheit Gottes ist nur so auszudrücken, dass anerkannt wird, dass das Göttliche unfassbar ist. Erst so kommt das Denken zur Ruhe. Die Ruhe assoziiert Maximus mit der Einheit Gottes.

Diejenigen, die Gott für fassbar halten, kommen mit ihren eitlen Spekulationen an kein Ende.⁶⁶ Maximus wirft einer solchen Denkart in Amb. 22 vor, dass sie nicht einmal die geschaffene Realität richtig versteht,⁶⁷ weil diese ohne die vereinigende Tätigkeit Gottes in ihr nicht verständlich ist. In der harmonischen Zusammensetzung des Alls und den miteinander zur Bildung eines einheitlichen Kosmos zusammengebundenen Seienden zeigt sich der die Teile mit dem Ganzen zusammenbindende Schöpfer-Λόγος. Diese Hinrichtung des Geistes auf den einen Λόγος als Ursache resultiert in einer Vereinigung des Denkens, die in der Überzeugung des Geistes besteht, dass nur Gott an sich ist.⁶⁸ Durch rechte Betrachtung der Welt und ihrer λόγοι wird der Mensch also über das Sein hinaus zum überseienden und überguten Gott-Λόγος geführt, und zwar auf eine ihm unfassliche Weise.⁶⁹ Die Unfasslichkeit dieses Vorgangs bewirkt, dass Gott nur durch den Glauben „erfasst“ wird, bzw. vielmehr Gott den Menschen erfasst.⁷⁰ Der Glaube führt in den ihn vollkommen Besitzenden zu einer völligen Abstraktion von allen Seienden.⁷¹ Dieser epistemologische

θεότιτος λόγου πολλάς εἶναι, ἐξ ὧν ὅτι ἔστι μόνον Θεὸς διδασκόμεθα, „καὶ τὰς λύσεις ἐργαδεστέρας“, ἐξ ὧν πάλιν τί οὐκ ἔστι μαθηάνομεν, πρὸς τὸ παύσαι περιεργίας ἀνωφελοῦς καὶ βλαβεράς τοὺς ληπτὸν οἰομένους τὸ θεῖον τοῖς διακένοις ἀναπλασμοῖς τῆς αὐτῶν διανοίας, ἥ οὐδὲ τὸ ἔσχατον τῶν ἐν τοῖς οὐσι, καθ' ὃν ἔστι καὶ ὑπάρχει λόγον, ἀληθῶς ἔστι ληπτόν.

66 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 450,20–24 (1257B–C).

67 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 450,22–24 (1257C).

68 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 210,9–21 (1136D–1137A): Καὶ πάλιν κατὰ μόνην τὴν κράσιν, ἥτοι τὴν ἐναρμόνιον τοῦ παντός σύνθεσιν, τὴν κτίσιν κατανοήσαντες, καὶ διὰ πάντων τῶν ἀλλήλοις ἀρρήτως εἰς ἐνὸς συμπλήρωσιν κόσμου συνδεδεμένων μόνον τὸν συνδεόντα καὶ ἐπισφίγγοντα τῷ ὅλῳ τὰ μέρη καὶ ἀλλήλοις δημιουργὸν ἐνοήσαντες Λόγον, τοὺς δύο εἰς ἓνα θεωρίας συνέκλεισαν τρόπον, καθ' ὃν ἀπλή προσβολῇ διὰ τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων πρὸς τὸ αἴτιον νοῦν διαπορθμεύσαντες, καὶ μόνῳ αὐτῷ ὡς συναγωγῇ τῶν ἐξ αὐτοῦ πάντων καὶ ἑλκτικῶ προσδήσαντες, τοῖς καθ' ἕκαστα τῶν ὅλων τῷ ὑπερβαθῆναι οὐκέτι διαχεόμενοι λόγοις, διὰ τοῦ πεπεισθαι σαφῶς μόνον τὸν Θεὸν κυρίως εἶναι λοιπὸν ἐκ τῆς πρὸς τὰ ὄντα ἀκριβοῦς ἐνατενίσεως.

69 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 212,4–8 (1137B): πάντας δηλαδὴ περάσαντες τοὺς τῶν ὄντων καὶ αὐτοὺς τοὺς τῶν ἀρετῶν λόγους, μᾶλλον δὲ μετὰ τούτων πρὸς τὸν ὑπὲρ τούτους, καὶ εἰς ὃν οὗτοι καὶ ἐξ οὗ τὸ εἶναι τούτοις ἔστιν ὑπερούσιον καὶ ὑπεράγαθον Λόγον ἀγνώστως ἀναδραμόντες.

70 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 240,1–13 (1152C–D).

71 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 244,10–11 (1153D).

Sachverhalt ist sozusagen für Maximus die subjektive Erfahrung Gottes, die sich im Begriff der Überwesenhaftigkeit Gottes niederschlägt. Wir sehen hier wieder, wie eng Maximus asketische Erfahrung und theoretische Betrachtung zusammendenkt: Asketischer Verzicht auf die seienden Dinge gehört zunächst einfach zum versuchten Vollzug der Erkenntnis Gottes.

Diese Art von Erkennen ist mehr ein Geführtwerden und ein Erleiden als eine aktive Handlung und führt letztlich zu einer Verähnlichung mit Gott.⁷² Die Verähnlichung mit Gott wiederum ist das Fundament für die Erkenntnis Gottes selbst. Wahre Erkenntnis Gottes als Glaube ist keine Erkenntnis unter anderen Erkenntnissen, sondern nur durch eine Vereinigung des Menschen mit sich selbst und durch die Transzendierung der Welt in die Einheit Gottes hinein möglich.⁷³ Der Glaube ist die Form der Angleichung an Gottes Einheit, die durch eine Vereinigung von Kontemplation und Praxis zustande kommt, durch die der Mensch zur Einheit mit Gott geführt wird.⁷⁴

Im Glauben erkennt der Mensch auch alles, was Gott erschaffen hat, im rechten Licht, da Gott selbst die Sonne und das Licht ist, in dem die Dinge so erscheinen, wie sie sind.⁷⁵ Der Glaube und die Erkenntnis der Seienden im Licht des Glaubens sind der asketisch-theoretische persönliche Vollzug des Faktums, dass Gott Ursache und Schöpfer der Welt ist.⁷⁶ Gott selbst wird nicht erfasst, aber die Wirkungen Gottes in der Welt, die der Mensch an sich erfahren kann; dies beinhaltet Providenz und Urteil Gottes über den Menschen, die

72 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 212,18–22 (1137C–D).

73 Auf der Basis des Glaubens wird auch die Kirche, als Leib Christi, der gemäß Maximus aus Tugenden und Erkenntnissen besteht, vereinigt und im geistigen Wachstum vermehrt. Der Glaube vereinigt also nicht nur den Menschen mit sich selbst, sondern auch die Kirche und letztlich die gesamte Welt: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 48, 216,28–218,4 (1364C): Οἶον, κεφαλῆς μὲν ὁ ἐξ ἀναποδείκτων ἀρχῶν ἀφέτους παντελῶς ἔχουσαν τοὺς περὶ θεολογίας λόγους πίστιν κεκτημένος μεταλήψεται, ἐξ ἧς τὸ πᾶν σῶμα τῶν ἀρετῶν τε καὶ τῶν γνώσεων συμβιβάζομενον αὖξει τὴν πνευματικὴν αὖξισιν. Vgl. auch den Abschnitt über Melchisedek, auf den wir im Abschnitt über die Christologie noch stärker eingehen werden: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 212,18–220,18 (1137C–1141C).

74 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 330,7–10 (1200B): τῷ περὶ μονάδος λόγῳ διὰ πίστεως μυστικῶς συναφθεῖς, καθ' ὃν ἐνοειδῆς γενόμενος, μᾶλλον δὲ ἐκ πολλῶν εἰς, μόνος πρὸς μόνον δι' ὅλου τὸν Θεὸν μεγαλοπρεπῶς συνήχθη. Maximus identifiziert sogar den Glauben mit Christus selbst, der ἐνυπόστατος πίστις ist: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 25, 159,31.

75 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 244,22–246,16 (1156A–B).

76 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 262,3–6 (1164A): Ἡ τὰ μετὰ Θεὸν πάντα καὶ ἐκ Θεοῦ γεγονότα, τουτέστι τὴν φύσιν τῶν ὄντων καὶ τὸν χρόνον, παρὰ τῷ Θεῷ ὄντα συνεκαίνεσθαι ἀληθῶς φαινομένῳ, κατὰ τὸ ἐφικτόν, ὡς αἰτίῳ καὶ ποιητῇ.

für den Menschen erfassbar sind und ihm eine Ahnung von Gott aufgrund von Selbst- und Weltbetrachtung ermöglichen.⁷⁷ Amb. 22 klärt den ontologischen Hintergrund der Auffassung des Maximus zur Einheit Gottes in der Welt durch die Lehre der λόγοι. Aber wir müssen konstatieren, dass für Maximus die anthropologischen Details und Darstellungen die λόγοι-Lehre an Umfang deutlich übertreffen, ja selbst Illustrationen der Ontologie des Maximus sind, die rein mittels der λόγοι-Lehre schwer auszudrücken ist und erst in ihrem Bezug auf Einheit, Wahrheit und Güte Gottes sowie der triplex via recht verständlich wird.

9.1.4 *Amb. 34: Affirmation und Negation*

Entscheidendes zur Epistemologie des Gottesbezugs und zur triplex via bringt Maximus in Amb. 34. Um die Transzendenz Gottes recht zu denken, ist gemäss Maximus eine Kombination von Affirmation und Negation notwendig. Wiederum zeigt sich hier die Bedeutsamkeit der Einheit: Das Denken über Gott wird selber zu einer Einheit von sich scheinbar ausschliessenden Denkmethoden.

Gott selbst ist in seinem Wesen für den Menschen nicht erkennbar. Nur aus den Dingen „um sein Wesen herum“ kann erkannt werden, dass Gott existiert, wobei Gott sich selbst durch diese das Wesen umgebenden Eigenschaften den ihn Betrachtenden darbietet und hingibt.⁷⁸ Die das Wesen umgebenden Dinge bezeichnen Gott nicht in seinem Wesen, sondern bezeichnen, was er nicht ist: ungeschaffen, anfangslos, unendlich, unkörperlich.⁷⁹ Auch die Prinzipien der Fürsorge und des Urteils gehören zu den das Wesen Gottes nur umgebenden Eigenschaften, sind also offenbar keine Wesensaussagen. Am Leitfaden dieser Prinzipien bewegt sich auch die Betrachtung der Schöpfung um Gott herum, weil sie nur auf analoge Weise zeigt, dass der Schöpfer existiert.⁸⁰

77 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 274,1–14 (1169A–B).

78 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 34, 64,15–66,4 (1288B): „Ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς, ὁ Θεὸς οὐδέποτε τί ὑπάρχων γινώσκεται. Ἀμήχανος γὰρ καὶ παντελῶς ἄβυσσος πάσῃ τῇ κτίσει, ὁρατὴ τε καὶ ἀοράτῃ κατὰ τὸ ἴσον, ἢ περὶ τοῦ τί καθεύστηκεν ἔννοια· ἀλλ’ „ἐκ τῶν περὶ“ τὴν οὐσίαν μόνον, ὅτι ἔστι, καὶ ταῦτα καλῶς τε καὶ εὐσεβῶς θεωρουμένων, τοῖς ὁρώσιν ὁ Θεὸς ἑαυτὸν ὑπενδίδωσι.“

79 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 66,4–8 (1288B). Zu diesem Ausdruck vgl. Larchet, *La théologie des énergies divines*, 376–381. Larchet beschreibt die Lehre der Energien bei Maximus in Larchet, *La théologie des énergies divines*, 331–421.

80 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 66,9–12 (1288B): ἀλλὰ καὶ οἱ τῆς προνοίας καὶ τῆς κρίσεως λόγοι, καθ’ οὓς τὸ πᾶν σοφῶς διεξάγεται, μεθ’ ὧν καὶ ἡ ἐναρμόνιος τῆς φύσεως θεωρία περὶ Θεὸν εἶναι λέγεται, τὸν δημιουργὸν ἑαυτῆς ὅτι ἔστι μόνον ἀναλόγως δεικνύουσα.

Gemäss Maximus sind Affirmation eines Faktums und Negation eines Faktums an sich gegenteilig, wenn sie sich aber um Gott herum bewegen, dann werden sie „freundschaftlich miteinander kreuzweise verwoben“ und komplementieren sich „perichoretisch“ gegenseitig so dass die Affirmation negative Züge erhält und die Negation affirmative Züge.⁸¹ Maximus beschreibt das Ergebnis dieser Verwobenheit so: Dann

beziehen sich die Negationen zwar darauf, was das Göttliche nicht ist, kommen aber darin mit den Affirmationen überein, dass sie sich um das diese Dinge nicht Seiende drehen. Die Affirmationen bezeichnen nur, dass Gott ist, was er aber ist, bezeichnen sie nicht. Die Affirmationen kommen darin mit den Negationen überein, dass sie sich um ein in seinem Wesen nicht Definiertes drehen, das aber existiert.⁸²

Die Affirmationen reichen also nur bis zum reinen Faktum des Seins Gottes und können ihn nicht in seinem positiven Wesensgehalt definieren. Die Negationen wiederum machen nur negative Aussagen über Gott, beziehen sich aber auf ein Objekt, das als Objekt erkennbar existiert, wenn es auch in seinem Wesen unerkennbar ist. So vereinen sich Denk- und Aussageweisen, die

für sich betrachtet konträr erscheinen, wenn sie sich um Gott drehen. Sie zeigen ihre freundschaftliche Verbindung miteinander aufgrund eines Zusammenfallens der Extreme.⁸³

81 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 66,12–14 (1288C): 'Ἐναντίως οὖν ταῖς καταφάσεις κειμένων τῶν ἀποφάσεων, ἐναλλάξ ἀλλήλαις περὶ Θεὸν φιλικῶς συμπλέκονται καὶ ἀλλήλων ἀντιπαραλαμβάνονται· Constas übersetzt: „becoming amicably interwoven with each other around God, each entering into and reciprocally complementing the other.“

82 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 66,14–19 (1288C): οἷον αἱ μὲν ἀποφάσεις τὸ μὴ εἶναι, ἀλλὰ τί μὴ εἶναι σημαίνουσαι τὸ θεῖον, περὶ τὸ τί εἶναι τὸ τοῦτο μὴ ὄν, ἐνοῦνται ταῖς καταφάσεσιν, αἱ δὲ καταφάσεις τὸ μόνον ὅτι ἔστι, τί ποτε δὲ τοῦτό ἐστι μὴ δηλοῦσαι, περὶ τὸ τί μὴ εἶναι τὸ τοῦτο ὃν ἐνοῦνται ταῖς ἀποφάσεσιν.

83 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 66,19–22 (1288C): πρὸς μὲν ἀλλήλας δεικνύουσαι τὴν ἐξ ἀντιθέσεως ἐναντιότητα, περὶ δὲ τὸν Θεὸν τῷ εἰς ἀλλήλα τῶν ἄκρων κατὰ περίπτωσιν τρόπῳ τὴν οἰκειότητα. In Amb. 15 folgt Maximus der 28. Rede von Gregor von Nazianz, die gegen die Eunomianer gerichtet ist, und stellt klar, dass weder Negation noch Affirmation das Wesen Gottes erreichen können. Wenn nämlich die vielen negativen Aussagen über Gott sein Wesen bezeichnen würden, dann hätte Gott viele Wesen und es gäbe demnach viele Götter. Das höchste Prinzip für Maximus ist hier wiederum die Einheit Gottes, die der Mensch in der perichoretischen Kombination von Affirmation und Negation nachvollziehen soll, aber nicht definieren kann. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 15, 376,8–378,24 (1221B–1224A).

Maximus entwickelt hier die epistemologische Ausdeutung einer Einheit Gottes verstanden als *coincidentia oppositorum*, die sich im theologischen Denken als *triplex via* niederschlägt. Er ist dabei natürlich von Dionysius inspiriert, der besonderen Wert darauf legte, dass Negation und Affirmation nicht unabhängig voneinander und abstrakt-logisch verstanden werden dürfen, sondern sich gegenseitig implizieren und Teile des Aufstiegsprozesses zu Gott dem Einen ausmachen.⁸⁴ Thunberg sieht hier zwischen Maximus und Dionysius nur eine formale Ähnlichkeit, aber eine grosse Differenz, was Intention und Motivation anbelangt. Maximus sei, was das Wissen über Gott anbelangt, pessimistischer als Dionysius, der eine Erweiterung des Wissens über Gott aufgrund der Negation annehme. Maximus begrenze das Wissen über Gott so, dass man nur wissen kann, dass er existiert.⁸⁵ Beiden gemeinsam ist m.E. mehr als nur die Formalität, sondern ebenfalls die Betonung der transzendenten Einheit Gottes, die sich in einer Einigung der geschöpflichen bzw. epistemologischen Gegensätze offenbart und bemerkbar macht. Insofern ist das Faktum der Konvergenz der Gegensätze bei Maximus wie auch bei Dionysius die entscheidende Aussage über Gott, die aber die Möglichkeiten der isoliert verstandenen Methoden der Affirmation oder der Negation übersteigt und gerade deshalb auf die Transzendenz Gottes verweist, ohne diese greifbar zu machen.⁸⁶ Interessanterweise findet Maximus ein Analogon zur Unerkennbarkeit Gottes im geschaffenen Seienden oder dem *ὑποκείμενον* (Substanz oder Subjekt), um das herum alle Eigenschaften ausgesagt werden und das sie zusammenhält, selbst aber keines dieser Eigenschaften ist. Das Seiende bildet den Einheits- und Referenzpunkt von allem über es als Subjekt Ausgesagten, der selbst die Erkenntnis übersteigt, weil das Seiende mehr ist als das über es Ausgesagte.⁸⁷ Die Substanz erscheint aber wirklich in ihren Akzidenzien.

In Amb. 34 haben wir eine sehr schematische und knappe Ausführung vor uns, die nur aus sich selbst heraus nicht ganz klar wird. Zur Interpretation ist neben dem letzten Abschnitt aus dem Prooemium zur *Mystagogia* auch Amb. 17 heranzuziehen.

9.1.5 *Amb. 17: Einheit und Differenz als Verstandeskategorien und Gottesbeweis*

Laut Amb. 17 ist der Mensch von sich aus fähig, in sich kategorial differenzierte und verschiedene Eigenschaften besitzende Erkenntnisobjekte gemäss diesen

84 Vgl. Roques, „De l'implication des méthodes théologiques“.

85 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 410–414.

86 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 79–82.

87 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 17, 386,10–26 (1225D–1228A).

Differenzen zu erkennen. Der Verstand weitet sich gemäss den unterschiedlichen kategorialen Eigenschaften der Dinge in verschiedene Tätigkeiten aus. Den Kategorien der Dinge entsprechen die Tätigkeiten des Geistes und des Verstandes.⁸⁸ Der Geist ist fähig, diese Differenziertheit durch Wissen und Kunst wiederum unabhängig von der Differenzierung in sich zu einer Einheit zusammenzuführen.⁸⁹ Der menschliche Geist umspannt also in sich als Einheit die Differenz und die Einheit und entspricht so dem Gott-Λόγος, der alle verschiedenen λόγοι der Dinge in sich vereint.⁹⁰ Die Ähnlichkeit des Menschen zum Λόγος Gottes wird hier ganz konkret durchbuchstabiert anhand der Dialektik von Einheit und Differenz.

Die Einheit und die harmonische Bewegung des Kosmos begründet nicht der Mensch selbst, sondern der Λόγος als die göttliche Kraft, gemäss dem die Dinge im Denken und Tätigsein mit sich selbst geeint und voneinander unterschieden werden.⁹¹ Der Λόγος Gottes besitzt schon in sich die Art von Einheit, die Dinge und ihre λόγοι miteinander verwebt, sie gleichzeitig bewahrt in der Synthese und sie einander durchdringen lässt.⁹² Der Λόγος steht letztlich auch hinter der geistigen und sinnlichen Erkenntnis des Menschen, indem er den Erkennenden und das Erkannte als zwei Pole miteinander durch das Denken, den Gedanken oder den Erkenntnisinhalt als Vermittelndes verbindet.⁹³ Diese Wirkung Gottes, die differenziert und vereinigt, ist ein äusserst deutlicher Hinweis darauf, dass Gott existiert, aber nicht darauf, was er in sich ist.⁹⁴

Der Mensch kann im Vollzug seines eigenen Vermögens, die Einheit der Welt erkennend nachzuvollziehen, mit Sicherheit davon ausgehen, dass Gott als einheitsstiftende Ursache der Welt existieren muss, weil erst Gott die Beziehung

88 Vgl. die Liste in Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 388,4–17 (1228A–B): Τίνες οἱ ἐκάστω τῶν ὄντων τῇ ὑπάρξει πρῶτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι, καθ' οὓς καὶ ἔστι καὶ πέφυκε τῶν ὄντων ἕκαστον, καὶ εἰδοπεποιήται, καὶ ἐσχημάτισται, καὶ συντέθεται, καὶ δύναται, καὶ ἐνεργεῖ, καὶ πάσχει, ἵνα μὴ λέγω τὴν ἐν τῷ ποσῷ τε καὶ τῷ ποιῷ, καὶ τῇ σχέσει, καὶ τῷ τόπῳ, καὶ τῷ χρόνῳ, καὶ τῇ θέσει, τῇ τε κινήσει καὶ ἔξει διαφορὰν καὶ ἰδιότητα, πρὸς ἃ καὶ ἡ καθ' ἡμᾶς μεγαλοφυῶς λογικὴ πέφυκεν ἰσαριθμῶς πλατύνεσθαι δύναμις εἰς νοῦν, καὶ νόησιν, καὶ ἔννοιαν, καὶ διάνοιαν, καὶ σύννοιαν, καὶ τὸν ἐνδιάθετον λόγον, τὸν τε κατὰ προφορὰν καὶ τὸν γεγονότα, τουτέστι φωνὴν καὶ κραυγὴν.

89 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 388,15–17 (1228B): καὶ αὐθις συνάγεσθαι, χωρὶς τῆς κατ' ἐπιστήμην καὶ τέχνην, ὥσπερ ἐν ποσῷ τε καὶ ποιῷ καὶ τοῖς λοιποῖς, καθὼς ἀπηριθμηται, τούτου διαφορὰς τε καὶ ἰδιότητος;

90 Vgl. dazu Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 7, 100,15–102,6 (1081B–C).

91 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 388,18–392,9 (1228B–1229B).

92 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 388,25–390,12 (1228C–D).

93 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 390,13–392,5 (1228D–1229B).

94 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 392,18–394,10 (1229B–1229D).

des Menschen zur Realität sicherstellt. Die Einigung des Menschen mit der Welt in der Erkenntnis führt Maximus dazu, die Existenz Gottes für notwendig zu halten, der dieser geschaffenen Welt Einheit vermitteln kann, indem er selbst als Einheit diese Welt übersteigt. Gott ist insofern bewiesen, als die Bewegung des menschlichen Geistes, wenn sie sich zwischen Differenziertheit der Welt und Einheit der Welt bewegt, letztlich zu Gott als der transzendierenden Vermittlung dieser Dialektik gelangt, weil der Mensch anerkennen muss, dass diese Dialektik nicht im blossen Raum des Geschaffenen „bewältigt“ wird. Die Negationen über Gott soll der Mensch bei Maximus auf Gott als deren Subjekt in seiner Einzigkeit beziehen so gelangt er zum Ende (πέρας), wo seine Erkenntnis Gottes mit seiner Nichterkenntnis zusammenfällt. Das Ende ist im Sinne eines Rückgangs der menschlichen Erkenntnis auf Gott als ihren eigenen Einheitsgrund zu verstehen, der die Erkenntnis transzendiert.⁹⁵

9.1.6 *Prolog zur Mystagogia: Negative Theologie*

Die zentrale Stelle zur triplex via bei Maximus ist der Prolog zur Mystagogia. Dort äussert sich Maximus ähnlich wie in Amb. 34: Gott ist aufgrund seiner Einheit über Affirmation und Negation erhaben.⁹⁶ Wir übersetzen hier die Stelle⁹⁷:

Gott möge das Gedachte und Gesagte leiten, da er allein der Geist der Denkenden und der Gedachten ist und das Wort der Sagenden und Ausgesagten und das Leben der Lebenden und Belebten, der allen alles ist und wird, durch die Seienden und die werdenden Dinge selbst. Durch sich selbst aber ist er in gewisser Weise nichts, da er niemals ist noch etwas der Seienden oder werdenden Dinge sein wird, weil er mit keinem der Seienden natürlich zusammen geordnet werden kann. Deshalb nimmt er

95 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 396,7–22 (1232B–C): Ἀμείρους γὰρ πάντη τὸ θεῖόν ἐστιν, ὅτι καὶ παντελῶς ἄποσον, ἄποσον δὲ παντελῶς, ὅτι καὶ παντελῶς ἄποιον, ἄποιον δὲ παντελῶς, ὅτι καὶ πάντη ἀπλοῦν, ἀπλοῦν δὲ πάντη, ὅτι καὶ πάντη ἀδιάστατον, ἀδιάστατον δὲ πάντη, ὅτι καὶ πάντη ἄπειρον, ἄπειρον δὲ πάντη, ὅτι καὶ πάντη ἀκίνητον (οὐ κινεῖται γὰρ πάντη πώποτε τὸ μὴ ἔχον ποῦ κινήσῃναι), ἀκίνητον δὲ πάντη, ὅτι καὶ παντελῶς ἀναρχον (οὐ γὰρ ἔχει τι πρὸ αὐτοῦ καὶ μείζον, οὔτε τι σὺν αὐτῷ καὶ ἴσον, οὔτε τι μετ’ αὐτό, καὶ παραμετρεῖσθαι καὶ χωρεῖν αὐτὸ δυνάμενον), ἀναρχον δὲ πάντη, ὅτι καὶ ἀγέννητον πάντη, ἀγέννητον δὲ πάντη, ὅτι καὶ παντελῶς ἐν καὶ μονώτατον, ἐν δὲ πάντη καὶ μονώτατον, ὅτι καὶ παντελῶς ἄσχετον, καὶ διὰ τοῦτο παντάπασιν ἄρρητόν τε καὶ ἄγνωστον, καὶ πάσης τῆς τῶν ἐπ’ αὐτὸ καλῶς τε καὶ θεοπρεπῶς κινουμένων γνώσεως πέρας μονώτατον, καὶ μονωτάτην γνώσιν ἔχον ἀληθὴ τὸ μὴ γινώσκεισθαι.

96 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 10,124 f.: Ἀπλὴν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβαστον ἔχει τὴν ὑπαρξιν καὶ παντελῶς ἀνερμηνεύτον, καὶ πάσης καταφάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως οὐσαν ἐπέκεινα. Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 82.

97 Wir modifizieren die Übersetzung von Balthasar: Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 369 f.

eher die Bezeichnung „Nichtsein“ an, das aufgrund des Überseins eigentlicher über ihn gesagt wird. Wenn es wahrlich notwendig für uns ist, den Unterschied von Gott und Geschöpfen zu erkennen, dann muss die Setzung des Überseienden die Aufhebung der Seienden sein, und die Setzung der Seienden die Aufhebung des Überseienden sein. Beide Bezeichnungen, Sein und Nichtsein, müssen ehrwürdig über denselben (περὶ τὸν αὐτὸν) betrachtet werden und keine der Bezeichnungen kann eigentlich (κυρίως), beide aber auch eigentlich betrachtet werden. Beide eigentlich, weil die Bezeichnung des Seins ihn als Ursache der Seienden setzt, die Bezeichnung des Nichtseins gemäss der Überschwenglichkeit der Ursache der Seins alle Seienden von ihm wegnimmt. Die Bezeichnungen werden wiederum nicht eigentlich von ihm ausgesagt, weil keine von beiden die Setzung des Wasseins des Gesuchten gemäss der Substanz und der Natur selbst darstellt. Dem nämlich überhaupt nichts der Natur nach ursächlich verbunden ist, sei es ein Seiendes oder ein Nichtseiendes, dem ist auch keins der Seienden und Ausgesagten oder auch Nichtseienden oder Nichtausgesagten nahe. Gott besitzt nämlich eine einfache und unerkennbar und allen unzugängliche Existenz, die völlig unerklärlich ist und, wie gesagt, über alle Affirmation und Negation erhaben ist.⁹⁸

Neben einer ontologischen Interpretation der Dialektik von Negation und Affirmation, die sicher ihr Recht hat,⁹⁹ kann man hier auch die Vereinigung

98 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 9,103–10,126: Ὑγείσθω δὲ Θεὸς τῶν λεγομένων τε καὶ νοουμένων, ὁ μόνος νοὺς τῶν νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων, καὶ ζωὴ τῶν ζώντων καὶ ζωομένων, καὶ πᾶσι πάντα καὶ ὦν καὶ γινόμενος, δι' αὐτὰ τὰ ὄντα καὶ γινόμενα· δι' ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὦν οὔτε γινόμενος, τῶν ἅ τι τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ γινόμενων, οἷα μηδενὶ τὸ παράπαν τῶν ὄντων φυσικῶς συντασσόμενος, καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι, ὡς οἰκειότερον ἐπ' αὐτοῦ λεγόμενον προσιέμενος. Δεῖ γάρ, εἴπω ὡς ἀληθῶς τὸ γινώσκειν διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τῇ τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν, καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαίρεσιν, καὶ ἄμφω περὶ τὸν αὐτὸν κυρίως θεωρεῖσθαι τὰς προσηγορίας, καὶ μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι· τὸ εἶναι, φημί, καὶ μὴ εἶναι. Ἄμφω μὲν κυρίως, ὡς τῆς μὲν τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατ' αἰτίαν τῶν ὄντων θετικῆς, τῆς δὲ κατ' ὑπεροχὴν αἰτίας τοῦ εἶναι πάσης τῶν ὄντων ἀφαιρετικῆς· καὶ μηδεμίαν κυρίως πάλιν, ὡς οὐδεμιᾶς τὴν κατ' οὐσίαν αὐτὴν καὶ φύσιν τοῦ τί εἶναι τοῦ ζητουμένου θέσιν παριστάσης. Ὡς γὰρ μηδὲν τὸ σύνολον φυσικῶς κατ' αἰτίαν συνέζευκται, ἢ ὃν ἢ μὴ ὄν, τούτῳ οὐδὲν τῶν ὄντων καὶ λεγομένων, οὐδὲ τῶν μὴ ὄντων καὶ μὴ λεγομένων, εἰκότως ἐστὶν ἐγγύς. Ἀπλὴν γάρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβατον ἔχει τὴν ὑπαρξιν καὶ παντελῶς ἀνερμήνευτον, καὶ πάσης καταφάσεως τε καὶ ἀποφάσεως οὐσαν ἐπέκεινα.

99 Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 83: „In dieser Dialektik will vor allem sichtbar werden, dass kein neutral-gemeinsamer Seins-„Begriff“ Gott und Geschöpf umspannen kann, die Analogie der je-grösseren Unähnlichkeit durchschneidet ihn und verhindert jede Ver-begrifflichung des Seins.“

der Denkbewegung des Menschen in der triplex via betonen, die sich Gott nähert. Die zwei Operationen des Denkens, Affirmation und Negation, die bei einer normalen Erkenntnis in ihrer Gegenteiligkeit konstitutiv für das wahre Urteil sind, muss der Mensch beide zusammen ausüben in Hinblick auf Gott, um seine unbewegte Einheit durch eine bewegte Vermittlung der scheinbaren Gegensätze anzuzielen. Die menschliche Erkenntnis bewegt sich gemäss Maximus um Gott (περὶ τὸν αὐτὸν). Mit diesem Ausdruck meint Maximus demnach die epistemologische Realität der Wahrheit Gottes, die dem Menschen nur in einer Bewegung um Gott herum zugänglich ist. In dieser Bewegung des Denkens um Gott werden die zwei Verstandesoperationen des Menschen nicht einfach ausgeschaltet, sondern voll und ganz und gewissermassen simultan aktualisiert, um sich in ihrem paradoxen Zusammenspiel um Gott auf diesen hin bewegen zu können. Gott kommt so in den Blick als der jede Verstandesoperation ermöglichende und sie gleichsam in der Einheit seines vollkommenen Selbstbezugs transzendierende. Für Maximus erweist sich die Transzendenz Gottes in der Vollkommenheit des Selbstvollzugs Gottes als der Dreiheit in der Einheit.

Neben einer Darstellung der Vereinigung der Denkopoperationen ist im Abschnitt der Mystagogia demnach auch eine trinitarische Anspielung zu finden: Gott ist νοῦς, λόγος und ζωή der Seienden.¹⁰⁰ Maximus kombiniert diese Erkenntnis Gottes als Trinität in der Schöpfung mit der Vereinigung aller Denkopoperationen des Menschen.¹⁰¹ Im Hintergrund der Vereinigung von Affirma-

100 Maximus Confessor, *Mystagogia*, 9,102–105.

101 Es ist vielleicht ein wenig irreführend, mit Balthasar immanente und ökonomische Trinität bei Maximus so stark zu scheiden. Zieht Maximus wirklich einen „Ring des Schweigens“ um die immanente, abgründige Trinität? Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 100. Wenn wir uns dessen bewusst sind, dass die Denkformen der Einheit und Unterschiedenheit bei Maximus zentral sind, sowohl was die Trinitätslehre als auch die Anthropologie und die Christologie betrifft, dann wird klar, dass die „langen, scheinbar öden und trockenen, in Wahrheit von einem liturgischen Geiste begeisterten Litaneien dogmatischer Formeln, die meist in negativer Form alle Missdeutungen abwehren und positiv nur die völlige Deckung von Eins und Drei, aber ebenso die völlige Wahrung der drei Hypostasen in der einen Natur wiederholen“, das ganze Denksystem des Maximus durchdringen und auch als Grundprinzipien des asketischen Aufstiegs des Menschen zu gelten haben. Vgl. Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 99. Eine Trennung oder Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität gibt es bei Maximus nicht ohne deren enge Korrespondenz. Vgl. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 40. Natürlich ist das Prinzip ursprünglich einer chaldäonischen Christologie entnommen, was uns aber umso mehr darauf aufmerksam machen sollte, wie eng Christologie und Trinitätslehre, bzw. ökonomische und immanente Trinität bei Maximus verzahnt sind. Thunberg betont zu Recht wie zentral die Lehre von der Einheit aller λόγοι der Schöpfung in der Person des Gott-Λόγος für Maximus ist. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 396.

tion und Negation steht das paradoxe Verhältnis von Einheit und Dreiheit in Gott.¹⁰²

In Amb. 34¹⁰³ kommt Gott für die Betrachtung der Natur als Fürsorger und Richter in den Blick, was ebenfalls anhand der Vorstellung von Gott als Einheit begründet wird. In Amb. 10 verbindet Maximus die Betrachtung Gottes als Schöpfer auch mit seiner vollkommenen Einheit. Die Fürsorge Gottes kann aus der Natur und aus der Schrift bewiesen werden.¹⁰⁴ Die Einheit Gottes zeigt sich in der Vereinigung von scheinbar gegenteiligen Eigenschaften: Der Fürsorger hält die Schöpfung zu einer Einheit zusammen, während er als Richter die Differenz der Geschöpfe bewahrt, indem er diese auseinanderhält. Insofern ist im Kosmos schon ersichtlich, dass der Schöpfer sich auf Einheit und Differenz versteht. Maximus sieht so in der Schöpfung selbst das Mysterium der Trinität schon angedeutet, das man aber nur im Glauben einsehen kann. Diese Einsicht ist also auf gewisse Weise schon von der Offenbarung her informiert und beruht auf einer Vereinigung von Kontemplation bzw. Ontologie und Praxis bzw. Ethik.¹⁰⁵

9.1.7 *Thal. 13: Einheit und Dreiheit Gottes in der Schöpfung*

Ein ähnliche Stelle zur Einheit und Dreiheit Gottes in der Schöpfung findet sich in der 13. Quaestio ad Thalassium.¹⁰⁶ Dort wird gezeigt wie Gott als Dreiheit durch die Betrachtung der Schöpfung erkannt wird.

Wie wir aus den Seienden den an sich seienden Gott entnehmen und glauben, dass er ist, so lernen wir aus der substanziellen Differenz der Seienden ihrer Art nach seine der Substanz eingepflanzte subsistente Weisheit, welche die Seienden zusammenhält. Und wiederum, aus der substanziellen Bewegung der Seienden ihrer Art nach lernen wir sein der Substanz eingepflanztes subsistentes Leben, das die Seienden erfüllt. Aus der weisen Betrachtung der Schöpfung entnehmen wir die Lehre über die

102 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 94, hat Recht, wenn er sagt: „Es wäre ein Anachronismus, bei einem Denker wie Maximus [...] zwischen Philosophie und Theologie unterscheiden zu wollen und deshalb zu sagen, der trinitarische Aspekt verhalte sich neutral gegenüber dem (rein philosophischen) Problem der positiven und negativen Theologie.“

103 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 66,10–12 (1288B).

104 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 316,5–25 (1192B–D).

105 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 202,18–208,17 (1133A–1136C); vgl. Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 38–40.

106 Vgl. dazu Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 38; Thunberg, *Man and the Cosmos*, 45 f.

heilige Dreiheit, ich meine des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.¹⁰⁷

Die Schöpfung offenbart die Trinität sogar so klar, dass wer sie nicht in ihr erkennt, sich etwas zu Schulden kommen lässt:

Verurteilt sind diese, die nicht gleichzeitig aus der Betrachtung der Seienden die Ursache der Seienden und die natürlichen Eigenschaften dieser Ursache lernen, die Macht meine ich und die Gottheit. Die Schöpfung ruft nun durch die in ihr geschaffenen Dinge und verkündet gleichsam denen, die geistig hören können, die eigene Ursache, die auf dreifache Weise besungen wird, ich meine den Gott und Vater und seine unsagbare Macht und Gottheit, das heisst den eingeborenen Sohn und den Heiligen Geist. Diese sind nämlich die unsichtbaren Dinge Gottes, die von der Schöpfung des Kosmos an durch die Erkenntnis erkannt worden sind.¹⁰⁸

Thal. 13 steht in Spannung zu anderen Texten des Maximus, z. B. Amb. 10, wo er betont, dass, gemäss der negativen Vorgehensweise der mystischen Theologie, die Trinität in der Schöpfung überhaupt keine Spur ihrer selbst zurücklässt und nicht zulässt, dass eines der Seienden begreifen kann, wie oder wie sehr dieselbe Einheit gleichzeitig auch Dreiheit ist, weil das Ungeschaffene durch das Geschaffene nicht erfassbar ist.¹⁰⁹ Hier haben wir es mit der Trinität wie sie

107 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 13, 95,21–29: 'Ὡς γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὸν κυρίως ὄντα θεὸν ὅτι ἔστι πιστεύομεν, οὕτως ἐκ τῆς τῶν ὄντων οὐσιώδους κατ' εἶδος διαφορᾶς τὴν κατ' οὐσίαν ἔμφυτον αὐτοῦ σοφίαν ὑφεστῶσαν καὶ τῶν ὄντων συνεκτικὴν διδασκόμεθα· καὶ πάλιν, ἐκ τῆς οὐσιώδους κατ' εἶδος τῶν ὄντων κινήσεως τὴν κατ' οὐσίαν ἔμφυτον αὐτοῦ ζωὴν ὑφεστῶσαν καὶ τῶν ὄντων συμπληρωτικὴν μαρτυροῦμεν, ἐκ τῆς κατὰ τὴν κτίσιν σοφῆς θεωρίας τὸν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, πατρὸς λέγω καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, λόγον λαμβάνοντες·

108 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 13, 95,32–41: Κατὰ κριτοὶ τοιγαροῦν οἱ μὴ συνδιδαχθέντες ἐκ τῆς τῶν ὄντων θεωρίας τὴν αἰτίαν τῶν ὄντων καὶ τὰ κατὰ φύσιν τῆς αἰτίας ἴδια, τὴν δύναμιν λέγω καὶ τὴν θεϊότητα. Βοᾷ τοίνυν ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐν αὐτῇ ποιημάτων καὶ ὁλον ἀπαγγέλλει τοῖς νοερώς δυναμένοις ἀκούειν τὴν ἰδίαν αἰτίαν τριαδικῆς ὑμνουμένην, λέγω δὲ τὸν θεὸν καὶ πατέρα, καὶ τὴν ἄφραστον αὐτοῦ δύναμιν καὶ τὴν θεϊότητα, ἥγουν τὸν μονογενῆ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ταῦτα γὰρ εἰσι τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ τὰ ἀπὸ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου νοήσει καθορώμενα.

109 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constas I)*, 270,1–11: Τὸ τοίνυν φῶς τοῦ προσώπου τοῦ Κυρίου τὸ νικήσαν τῆς ἀνθρωπίνης αἰσθήσεως τὴν ἐνέργειαν, τὸν τρόπον διετύπου τοῖς μακαρίοις ἀποστόλοις τῆς κατ' ἀπόφασιν μυστικῆς θεολογίας, καθ' ὃν ἡ μακαρία καὶ ἁγία θεότης κατ' οὐσίαν ἐστὶν ὑπεράβητος καὶ ὑπεράγνωστος καὶ πάσης ἀπειρίας ἀπειράκις ἐξηρημένη, οὐδ' ἔχνος ὅλως καταλήψεως, κἂν ψιλόν, τοῖς μετ' αὐτὴν καταλείψασα, οὐδὲ τὴν πῶς κἂν ποσῶς ἢ αὐτὴ καὶ μονὰς ἐστὶ καὶ τριάς ἔννοιαν ἐφείσθαι τινι τῶν ὄντων, ἐπειδὴ μηδὲ χωρεῖσθαι κτίσει τὸ

in sich ist, zu tun und der mystischen Theologie, die eine Vereinigung mit Gott erreichen soll. Die Dreiheit Gottes kann zwar schon, wenn auch mithilfe der Offenbarung, in der Schöpfung selbst gesehen werden, dennoch ist die genaue Art und Weise dieser Dreiheit dem Menschen völlig transzendent, was durch die Formel *περὶ θεόν* ausgedrückt wird.

Maximus unterscheidet verschiedene Ebenen der Gotteserkenntnis. Die Erkenntnis Gottes als Ursache der Welt oder als in Beziehung zu ihr wird durch Maximus von der Erkenntnis Gottes als in sich existierend unterschieden.¹¹⁰ Dass Maximus dem Menschen die über ihr Objekt demonstrativ verfügende Erkenntnis, wie Gott in sich Einheit und Dreiheit ist, nicht zutraut, muss man nicht als Pessimismus auslegen, sondern man kann darin positiv die Unvorgreifbarkeit der freien Offenbarung Gottes durch Maximus affirmiert sehen, die in der unausschöpflichen Tiefe seines Wesens begründet ist.

9.1.8 *ThOec 1,82f.: Aufstieg zur Einheit Gottes als Auflösung der Dualität des Denkens*

Von besonderem Interesse für das Verhältnis des menschlichen Denkens zu Gott im Kontext der Einheit Gottes ist der Abschnitt 1,82f. in den gnostischen Centurien, weil Maximus hier die Einheit Gottes äusserst deutlich als Zielpunkt des Aufstiegs des menschlichen Denkens darlegt und diesen Aufstieg zu Gott und den Unterschied des menschlichen Denkens und des göttlichen Denkens anhand der Kategorie der Einheit darstellt.

Wir umschreiben hier den dichten Text von Maximus. Das Denken des Menschen verbindet gemäss Maximus ein Erkennendes und ein Erkanntes und setzt deshalb zumindest eine Zweiheit voraus, deren Relation das Denken darstellt und vermittelt.¹¹¹ Im Denkenden selbst setzt das Denken die Unterscheidung zwischen Denkvermögen und Subjekt voraus, wie auch das Erkannte ein Subjekt ist und in einem Subjekt das Vermögen inhäriert, erkannt zu werden und das Gedachte die Substanz voraussetzt, deren Vermögen das Gedachtwerden ist.¹¹² So kann das geschöpfliche Denken keine vollständige Einheit bewahren und einfache Substanz oder einfaches Denken sein und ist somit keinesfalls eine in sich untrennbare Einheit, wie nur Gott es ist.¹¹³

ἄκτιστον πέφυκε, μηδὲ περινοεῖσθαι τοῖς πεπερασμένοις τὸ ἄπειρον. Vgl. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 43f.

110 Vgl. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 45f.

111 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,82 (146,1–3).

112 Auch Dionysius und seine neuplatonischen Gesprächspartner denken in diesen Bahnen. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 267f.

113 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,82 (146,3–10).

Gott ist nun nicht so Denkobjekt für den Menschen, wie ein geschaffenes Seiendes Objekt sein kann. Gott wird zwar auch Substanz genannt, aber so, dass von ihm das Vermögen, gedacht zu werden, negiert wird. Ebenso kann er „Denken“ genannt werden, aber ohne dass damit gesagt sein soll, dass er eine dem Denken fassbare Substanz hätte. Vielmehr ist Gott in seinem Wesen Denken an sich und Substanz an sich und damit ebenso über Substanz und Denken hinaus, weil er ungetrennte, teillose und einfache Einheit ist.¹¹⁴ Wenn der Mensch zur Einheit, die Gott ist, aufsteigen will, dann muss er aus seiner eigenen Zweiheit heraustreten und in gewisser Weise das Vermögen des Denkens selbst ablegen.¹¹⁵ Dieses Ablegen des Denkens und das Heraustreten aus dem Denken beschreibt Maximus als Schweigen und Ruhen von den eigenen Aktivitäten.¹¹⁶ Dergestalt tritt der Mensch aus sich selbst heraus, indem sein Denken eins wird und damit zum Nichtdenken.

Maximus unterscheidet im selben Kontext die Schöpfung von Gott dadurch, dass die Schöpfung aus vielen besteht, Verschiedenheit, Unähnlichkeit und Differenz in sich schliesst, hingegen im einen und einzigen Gott an sich nur Selbigkeit, Einfachheit und Ähnlichkeit herrscht.¹¹⁷ Das Denken äussert sich in der Regel in gesprochenen Worten. Mit Worten das Unsagbare auszudrücken erweist sich jedoch als gefährlich, weil das gesprochene Wort mindestens eine Zweiheit beinhaltet und somit der Einheit Gottes nicht gerecht wird. Allein die wortlose Betrachtung in der Seele ist die beste Art der Erkenntnis Gottes.¹¹⁸ Maximus beschreibt diese höchste Art des Denkens als Einheit von Erkenntnis und Finsternis (Nichterkenntnis), die sich nur so dem Paradox der göttlichen Einheit annähert, die alle Differenziertheit schon in sich auf einheitliche und transzendente Weise enthält.¹¹⁹

Wer in Gott gelangt ist, der erkennt in ihm alle λόγοι der Dinge gemäss einer einfachen und ungetrennten Erkenntnis, die die Dualität der diskursiven Erkenntnis von sich weist.¹²⁰ Die Einheit Gottes enthält demnach wie der Mittelpunkt eines Kreises alle aus ihm hervorgehenden Radien in sich und transzendiert gleichzeitig die Radien und den Kreis.¹²¹ Der höchsten Erkennt-

114 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,82 (146,10–17).

115 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,82 (146,17–19).

116 Vgl. z. B. Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,81 (144,25–28).

117 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,83 (148,1–3).

118 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,83 (148,7–11).

119 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,85 (150,1f.).

120 Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, II,4 (164,6–8): ὁ ἀξιωματικὸς ἐν τῷ θεῷ γενέσθαι πάντας εἴσεται τοὺς ἐν αὐτῷ τῶν γεγονότων προϋφεστῶτας λόγους καθ' ἀπλὴν τινα καὶ ἀδιαίρετον γνώσιν.

121 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, II,4 (164,4f.); Die Einigung

nis als Einheit von Erkennen und Nichterkennen entspricht die theologische Methode der *triplex via*, die im dritten Schritt Affirmation und Negation zusammenhält. So wird der Sinn des Begriffs von Denken verändert, wenn er auf Gott bezogen wird. In diesem ist Denken Dunkelheit und Licht zugleich, weil Gottes Einheit die geschöpflichen Begriffe auf- und durchbricht.¹²²

9.1.9 *Fazit*

Das Verhältnis des menschlichen Denkens zu Gottes Wahrheit hat sich uns als eine Relation der wesenhaft doppelten Struktur des menschlichen Denkens von Affirmation und Negation im Hinblick auf Gottes Einheit enthüllt. Der Aufstieg des Denkens des Menschen zu Gott besteht in der immer grösseren Verähnlichung an die Einheit Gottes, die im Menschen selbst immer grössere Einheit schafft und so Gott gewissermassen nachbildet. Gottes Einheit wird in diesem Prozess für das Denken als eine Einheit von Einheit und Differenz einsichtig, womit letztlich auf sein Selbstvollzug als Einheit und Dreiheit verwiesen ist. Wir haben versucht zu zeigen, wie eng verzahnt Einheit Gottes und *triplex via* hier sind. Von der Erkenntnis als Aufstieg zu Einheit ist untrennbar die Praxis des Menschen, seine Relation zu Gottes Güte, die erst die volle Ähnlichkeit mit Gott begründet. Dieser Praxis wollen wir uns im nächsten Kapitel zuwenden.

9.2 Ethik: Der Bezug des Menschen zu Gottes Güte

Laut Maximus erkennt der Mensch die geistigen λόγοι der Dinge nicht nur, er bringt sie Gott auch als Opfergabe dar, indem er die natürlichen Gesetze der Seienden durch seine Verhaltensweisen nachahmt und so in sich die Grösse der göttlichen Weisheit enthüllt.¹²³ Der Mensch ist demnach auf Gottes Wahrheit und Güte hin angelegt, die er in sich darstellt. Die Distinktion von Bild und Ähnlichkeit des Menschen in Bezug auf Gott ist für die Güte des Menschen entscheidend: Der grundlegende Vollzug menschlicher Freiheit kann anhand der Spannung zwischen Bild und Ähnlichkeit beschrieben werden. Einerseits

mit Gott setzt ausserdem den Gehorsam gegenüber seinen Geboten voraus und ist demnach kein rein intellektueller Vorgang. Vgl. Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, II,7 (166,10–18).

122 Hierin erweist sich Maximus als von Dionysius beeinflusst. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 23 f.

123 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 51, 403,136–144 (481C). Vgl. auch Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 304,49–51: Auch wenn der Mensch Schlechtes tut, tut er es, weil er meint, das Gute zu tun.

ist der Mensch als Bild Gottes gut erschaffen, und andererseits soll sich der Mensch Gott frei annähern und seiner Güte ähnlich werden.¹²⁴

Maximus stellt diese Spannung zwischen Wesen und Person des Menschen als freien Vollzug wohl am klarsten in Car 3,25 dar:

Aufgrund seiner hohen Güte teilte Gott vier der göttlichen Eigenschaften, die die Seienden zusammenhalten, bewahren und retten, der verstandes- und vernunftbegabten Substanz mit, als er sie ins Sein führte: Das Seiende, das Immerseiende, die Güte und die Weisheit. Die ersten zwei von diesen verlieh er der Substanz. Die zwei anderen dem freien Vermögen. Der Substanz das Seiende und Immerseiende; dem freien Vermögen die Güte und die Weisheit, damit was er selbst in seiner Substanz ist, die Schöpfung durch Teilhabe werde. Durch diese Teilhabe wird der Mensch gemäss dem Bild und der Ähnlichkeit geschaffen genannt. Als Seiendes gemäss dem Bild des Seienden; als Immerseiendes gemäss dem Bild des Immerseienden, wenn auch nicht ohne Anfang, dennoch ohne Ende. Als Guter gemäss der Ähnlichkeit mit dem Guten; und als Weiser, gemäss der Ähnlichkeit mit dem Weisen. Das eine gemäss der Natur, das andere gemäss der Gnade. Jede verstandesbegabte Substanz ist gemäss dem Bild Gottes; gemäss der Ähnlichkeit aber nur die Guten und Weisen.¹²⁵

Hier macht Maximus deutlich, dass die Ähnlichkeit mit Gott, welche in der Güte besteht, eine Sache der freien Ausrichtung des Menschen ist, seiner Bereitschaft, sich Güte und Weisheit durch Gnade mitteilen zu lassen. Es ist interessant, dass die Mitteilung dieser Eigenschaften Gottes durch die Güte Gottes begründet wird. Der Beweggrund der Mitteilung ist also selbst als Eigenschaft Gottes deklariert, die er mitteilt und der der Mensch ähnlich werden soll. Gott in seiner Einheit besitzt die Spanne dieses Vollzugs ungetrennt in sich selbst und gibt dem Menschen teil an der Möglichkeit des freien Selbstvollzugs.

¹²⁴ Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 128f.

¹²⁵ Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, III,25 (154,1–12): Τέσσαρα τῶν θεῶν ἰδιωμάτων συνεκτικά καὶ φρουρητικά καὶ διασσωτικά τῶν ὄντων δι' ἅκραν ἀγαθότητα ἐκοινοποίησεν ὁ Θεός, παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι τὴν λογικὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν· τὸ ὄν, τὸ αἰεὶ ὄν, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν. Τούτων τὰ μὲν δύο τῇ οὐσίᾳ παρέσχε· τὰ δὲ δύο τῇ γνωμικῇ ἐπιτηδεύησεν· καὶ τῇ μὲν οὐσίᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ αἰεὶ ὄν· τῇ δὲ γνωμικῇ ἐπιτηδεύησεν τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν, ἵνα ἅπερ ἐστὶν αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν. Διὰ ταύτην κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι· καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, ὡς ὄν, ὄντος· καὶ ὡς αἰεὶ ὄν, αἰεὶ ὄντος· εἰ καὶ μὴ ἀνάγκως, ἀλλ' ἀτελευτήτως· κατ' ὁμοίωσιν δὲ, ὡς ἀγαθός, ἀγαθοῦ· καὶ ὡς σοφός, σοφοῦ· τοῦ κατὰ φύσιν, ὁ κατὰ χάριν. Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν πάντα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καθ' ὁμοίωσιν δὲ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοί. Weitere Übersetzung in Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 452.

In Amb. 42 wird das Thema breit ausgeführt. Dort lautet die Kernaussage zum Thema ähnlich wie in den Centurien zur Liebe: Der Mensch wurde am Anfang als Bild Gottes zu dem Zweck geschaffen, dass er auch durch seine freie Entscheidung im Geist gezeugt werde und zusätzlich durch das Halten seiner Gebote die Ähnlichkeit mit Gott empfangen, so dass derselbe Mensch Gebilde (πλάσμα) Gottes gemäss der Natur, aber Sohn Gottes und Gott durch den Geist gemäss der Gnade werde. Diese Vergöttlichung erlangt der Mensch nur durch die Beteiligung seiner „natürlich ihm einwohnenden, selbstbewegten und ungezwungenen Kraft“. ¹²⁶

In der Distinktion von Bild und Ähnlichkeit spiegelt sich die Distinktion von Wesen und Person des Menschen. Der Mensch ist dazu aufgerufen, der natürlichen Schönheit gemäss seinem Bildsein die freiwillige oder intentionale Güte gemäss der Ähnlichkeit hinzuzufügen. ¹²⁷

In Amb. 65 legt Maximus dar, wie wichtig für ihn die Triade von Sein, Gutsein und Immersein für die Beziehung der vernunftbegabten Geschöpfe zu Gott ist. ¹²⁸ Die Mitteilung des Gutseins durch Gott an den Menschen ist dabei an die Freiheit und Entscheidung des Menschen gekoppelt, wobei das Sein dem Menschen ohne Zutun mitgeteilt wird und das Immersein reine Gnadengabe ist, über die der Mensch keinesfalls verfügen kann. ¹²⁹

Disdier hat versucht, die gesamte Spiritualität des Maximus anhand der Distinktion von Bild und Ähnlichkeit aufzuarbeiten. Das vollkommene Bild Gottes im Menschen identifiziert er mit der körperlichen Unsterblichkeit und zumindest inchoativen Leidenschaftslosigkeit. ¹³⁰ Maximus kann die Spannung zwischen Bild und Ähnlichkeit auch als eine Spanne zwischen verschmutztem Bild und reinem Bild ausdrücken. ¹³¹ Daher unterscheidet Disdier wie Maximus

126 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 42, 180,8–23 (1345C–D): Πρὸς τί δὲ βλέπων καὶ τίνος ἔνεκεν τῇ σαρκώσει συνήψε τὴν ἐκ βαπτίσματος γέννησιν ὁ διδάσκαλος (τοῦτο γὰρ εἰς τὴν ἐξέτασιν ἔτι τοῦ προκειμένου λείπεται λόγος), συντόμως, ὡς ἔμαθον, ἐρῶ κατὰ δύναμιν. Φασὶν οἱ τὰ θεῖα μυστικῶς περιέποντες λόγια, καὶ τοῖς ὑψηλοτέροις, ὡς εἰκός, αὐτὰ σεμνύνοντες θεωρήμασι, κατ' εἰκόνα Θεοῦ κατ' ἀρχάς γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἐπὶ τῷ πάντως γεννηθῆναι κατὰ προαίρεσιν Πνεύματι καὶ προσλαβεῖν τὸ καθ' ὁμοίωσιν διὰ τῆς τηρήσεως τῆς θείας ἐντολῆς αὐτῷ προσγεγόμενον, ἵνα ἢ ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος πλάσμα μὲν τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν, Υἱὸς δὲ Θεοῦ καὶ Θεὸς διὰ Πνεύματος κατὰ χάριν. Οὐ γὰρ ἦν δυνατόν ἄλλως Υἱὸν ἀποδειχθῆναι Θεοῦ καὶ Θεὸν κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν τὸν γενόμενον ἄνθρωπον, μὴ πρότερον κατὰ προαίρεσιν γεννηθέντα τῷ Πνεύματι, διὰ τὴν ἐνοῦσαν αὐτῷ φυσικῶς αὐτοκίνητον καὶ ἀδέσποτον δύναμιν.

127 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,13 (100,1–5).

128 Vgl. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 67 f. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 165–174.

129 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 276,1–278,4 (1389D–1392B).

130 Disdier, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité“, 303.

131 Maximus kennt eine Verschmutzung des Bildes durch die Leidenschaften und meint, dass

zwischen einem vollkommenen und einem deformierten Bild Gottes im Menschen. Maximus sieht als das Bild Gottes im Menschen die Seele an.¹³²

Disdier beschreibt die Beziehung zwischen Gutsein und Natur so, dass der prälapsarische Adam vollkommeneres Bild war als der gefallene Adam, aber die Ähnlichkeit noch nicht erlangt hatte.¹³³ Christus erlangte die Ähnlichkeit durch seine Geburt, aber das vollkommene Bild erst in der Auferstehung.¹³⁴ Disdier stellt das vollkommene Bild in der Christologie an den Schluss, als Ziel der vollkommenen Ähnlichkeit, in der Anthropologie differenziert er zwischen unvollkommenem und vollkommenem Bild, das erst noch zur Ähnlichkeit geführt werden muss.

Maximus hält die Distinktion, sei es nun zwischen Bild und Ähnlichkeit oder zwischen reinem oder verschmutztem Bild in ihrem Dynamismus aufrecht, indem er die Unterscheidung von Sein-Gutsein-Immergutsein zu einem Leitmotiv seiner Theologie macht.¹³⁵ Postlapsarisch ist die Gottabbildlichkeit immer noch naturhaft gegeben, dazu muss aber auch der geistig erworbene Selbstbesitz und die Gottebenbildlichkeit treten.¹³⁶ Balthasar meint mit Maximus, dass der Mensch zusätzlich zum Geschaffensein auch gemäss seiner Freiheit dem Geiste nach geboren werden muss, was seinen freien Entschluss fordert.¹³⁷ Um den Stellenwert der Güte und der Freiheit des Menschen bei Maximus genauer einschätzen zu können, muss man die Distinktion von Bild und Ähnlichkeit näher analysieren.¹³⁸

die Seele sogar ein anderes Bild als das göttliche Bild anziehen kann. Vgl. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 100. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch für Maximus seinen Bildcharakter ganz verlieren kann. Er spricht in Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 36, 70,15 f. (1289B) vom durch die Leidenschaften verschmutzten Bild (ῥυπωθεῖσαν τὰύτην). Maximus hält den „nyssenenischen“ Ansatz für den alexandrinischen Ansatz offen. Vgl. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 101.

132 Disdier, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité“, 302.

133 Disdier, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité“, 307.

134 Disdier, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité“, 312 f.

135 Vgl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 165–174.

136 Siehe Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 129 f.

137 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 179. Übersetzung von Amb. 42 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 180,11–23 (1345D).

138 Vgl. auch den Abschnitt zu Bild und Ähnlichkeit in Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 151–165.

9.2.1 Vom Bild zur Ähnlichkeit

Das Thema der Distinktion von Bild und Ähnlichkeit des Menschen mit Gott hat eine lange Geschichte, deren Darstellung ganze Bibliotheken füllen könnte.¹³⁹ Die Urzündung der patristischen Diskussion über diese Distinktion liegt bekanntlich bei Irenäus, der die ontische Dimension des Bildes und die ethische Dimension der Ähnlichkeit unterschieden hat.¹⁴⁰ Für uns interessant ist aber vor allem Origenes, der zwischen Bild und Ähnlichkeit sowohl unterscheiden, wie auch beide als Einheit sehen kann.¹⁴¹ Christus ist das eigentliche Bild des unsichtbaren Gottes.¹⁴² Gleichzeitig kennt Origenes auch die scharfe Distinktion zwischen dem Bildcharakter des Menschen, den er am Anfang der Schöpfung erhalten hat, und der Ähnlichkeit, die er erst am Ende durch eigene Anstrengung und Wirken in freier Nachahmung Gottes erreichen kann und soll. Diese Verähnlichung am Ende zielt auf die Vereinigung mit Gott. Die Distinktion entspricht hier also dem Unterschied zwischen Protologie und Eschatologie, den Origenes anhand von 1Joh 3,2 entwickelt.¹⁴³ Nachahmung Gottes heisst für Origenes auch eine Nachahmung der Tugenden Gottes durch den Menschen,¹⁴⁴ wobei sich in diesem Nachahmungsprozess auch Christus im Menschen nachformt und abbildet.¹⁴⁵ Diesen Prozess beschreibt Origenes auch als Gottesgeburt im Menschen.¹⁴⁶

139 Vgl. den Sammelband Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, darin besonders den Aufsatz von G. Ladner, 144–192. Vgl. auch die kurze Darstellung bei Balthasar Von Balthasar, *Theodramatik II. Teil 1*, 289–305. Zu Maximus vgl. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 225–229; Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 120–129; Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 88–102; Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 162–171. Vgl. jetzt neu die griechische Philosophie und die christliche Theologie berücksichtigend: Ayroulet, *De l'image à l'image*, 25–125. Ayroulet geht von einem dynamischen Bildverständnis in der griechischen Philosophie aus, das sich in zwei Strömungen ausdifferenzierte. Das Bild partizipiert nach Platon am Archetypen, wodurch die Transzendenz des Urbildes betont werde; oder das Bild ahmt nach Aristoteles den Archetypen nach, wodurch die Immanenz betont werde. Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 77–80.

140 Die Ähnlichkeit mit Gott beinhaltet, dass der ganze Mensch den Heiligen Geist besitzt. Ermangelt die Seele des Geistes, dann ist der Mensch nur Bild Gottes: Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses V*, 6,1 (77,27–31). Vgl. Von Balthasar, *Theodramatik II. Teil 1*, 296–297.

141 Zu Origenes vgl. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*; vgl. auch Von Balthasar, *Theodramatik II. Teil 1*, 299 f.

142 Mit Verweis auf Kol 1,15; Origenes, *De principiis*, 1,1,8 (24,22–25,12).

143 Origenes, *De principiis*, 111,6,1 (279,20–281,5).

144 Origenes, *Selecta in Genesim*, 96B9–C2.

145 Origenes, *In Leviticum Homiliae*, 12,7 (466,22–27); vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 122.

146 Vgl. Rahner, „Die Gottesgeburt“, 351–358.

Nach Origenes stehen z. B. Athanasius, die Kappadozier (insbesondere Gregor von Nyssa) und Kyrill von Alexandrien der Distinktion von Bild und Ähnlichkeit eher ablehnend gegenüber. Sie betonten die Vollständigkeit und Vollkommenheit des Bildes im Verhältnis zum Archetypen.¹⁴⁷ Die Gründe für diese Ablehnung müssen in der wichtigen Rolle gesucht werden, die der Bildbegriff in der Trinitätslehre spielt, beginnend bei Athanasius. Athanasius versteht den Sohn als Bild des Vaters und legt im Gegensatz zu seinen subordinatianischen Gegnern das Gewicht auf die Identität des Bildes mit dem Archetypen: Das Bild ist also nicht einfach passive Kopie, sondern lebendiger, gleichwesentlicher Ausdruck des Vaters.¹⁴⁸ Athanasius beruft sich sogar explizit auf eine im Werk des Origenes nicht erhaltene Stelle zur Begründung der Ähnlichkeit (ὁμοιότης) des Bildes mit dem Archetypen. Hier sehen wir die Ineinssetzung von Bild und Ähnlichkeit verbunden mit der Berufung auf Origenes, der ursprünglich beide Möglichkeiten kannte!¹⁴⁹ Im arianischen Streit war eine Distinktion zwischen Bild und Ähnlichkeit von der Trinitätslehre her nicht geboten und hat sich von daher auch in der Anthropologie nicht nahegelegt.

Bei Gregor von Nyssa finden wir ebenfalls eine Ablehnung der Unterordnung des Bildes unter seinen Archetypen, die sich in der aktiven Tätigkeit des Sohnes als Bild zeigt.¹⁵⁰ Das Bild wird mit der Sohnschaft gleichgesetzt, wie wir es von Athanasius kennen.¹⁵¹ Der Übergang von der Trinitätslehre bzw.

147 Vgl. von Balthasar, *Theodramatik II. Teil 1*, 300f. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 122–124.

148 Athanasius verstand sich als Verfechter des Nizänums und benutzte die Kategorie des Bildes zur Auslegung der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Zu Athanasius vgl. Athanasius von Alexandrien, *De decretis Nicaenae synodi*, 17,5 (14,18); 23,4 (19,27–28); v. a. aber 30,3 (26,29–27,1).

149 Siehe Athanasius von Alexandrien, *De decretis Nicaenae synodi*, 27,2 (23,23–25). Vgl. zur Rezeption von Origenes im arianischen Streit den interessanten Artikel von Ramelli: Ramelli, „Origen's Anti-Subordinationism“.

150 Thunberg sieht die Gründe für die ablehnende Haltung gegenüber der Distinktion von Bild und Ähnlichkeit bei Gregor von Nyssa in der Betonung der Einheit des Menschen und der Widerlegung der Präexistenz der Seelen: Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 124; sehr hilfreich zeigt Maspero die wichtige Funktion des Begriffs in der Trinitätslehre Gregors, der mit einer Subordination des Bildes unter die Ähnlichkeit nicht operieren wollte und sich unter Berufung auf das Nizänum, 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 gegen ein platonisches, subordinierendes Verständnis des Bildbegriffes wandte. Vgl. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 411–415.

151 Vgl. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 412: „In this manner the context of εἰκὼν is cleansed of any possible subordinationist connotation in order to express filiation itself, in so far as the passive dimension, which characterized the philosophical understanding of the term, is transformed to signify only the origin from the Father, so that in union with the originality of the active

Christologie zur Anthropologie wird bei Gregor von Nyssa anhand des Bildbegriffes gefasst, weil er den Menschen als das Bild des Bildes bezeichnet. Auch die Einheit der Menschennatur ruht auf dem Fundament der Einheit der Gottesnatur, die im Sohn subsistiert, dessen Bild der Mensch ist.¹⁵² Integraler Teil des Bildes ist ebenso wie beim Sohn die freie Aktivität des Menschen, und es gilt immer mehr Bild des Bildes zu werden. Die Spannung zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit kommt in der Anthropologie bei Gregor sehr wohl zur Sprache, wird aber nicht mit der Distinktion von Bild und Ähnlichkeit ausgedrückt, sondern durch eine „progressive Enthüllung des Bildes“, d. h. durch „die Spiegelung und Vergegenwärtigung des Urbildes im Abbild“.¹⁵³ Bei Gregor von Nyssa bestimmt die Trinitätstheologie die Anwendung des Begriffes „Bild“ in der Anthropologie und den Verzicht auf die Distinktion von Bild und Ähnlichkeit. Dieselben Gründe, die Thunberg für Maximus' Gebrauch der Distinktion in Anschlag bringt (die Reziprozität von Gott und Mensch und die Freiheit des Menschen), können wir auch bei Gregor von Nyssa erkennen. Diese reichen also nicht aus, um zu erklären, warum Maximus die terminologische Distinktion von Bild und Ähnlichkeit benutzt. Eher müssen wir auch auf die Trinitätslehre und die Christologie zurückgreifen, um die unterschiedliche Sicht bzw. Terminologie des Maximus zu erklären.¹⁵⁴

Wie Athanasius kann sich Maximus ebenfalls auf Origenes berufen, der nicht nur die Identität des Bildes mit dem Archetypen kennt, sondern ebenso die Distinktion von Bild und Ähnlichkeit benutzt. Die Frage stellt sich aber mit Thunberg, warum Maximus die Distinktion wieder aufnimmt, obwohl sie doch scheinbar origenistische Züge aufweist, die Einheit des Menschen in Zweifel

dimension of image, εἰκὼν can express διὰ itself and the central position which characterizes the role of the Son in the Nyssen's well loved Trinitarian formulas.“

152 Siehe Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 413–415.

153 Von Balthasar, *Theodramatik II. Teil 1*, 300; siehe auch Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 413–415. Ayroulet meint, dass der Mensch bei Maximus auch zuerst Bild des Λόγος bzw. Christi ist, wobei in diesem Bildsein ein Dynamismus zur Kommunion mit Gott enthalten ist. Ayroulet stellt deshalb seine These auf, dass Maximus ganz nyssenisch im Bildcharakter des Menschen selbst einen Dynamismus veranschlagt, der darin seine Wurzel habe, dass der Mensch Bild des Bildes (Λόγος-Christus) ist, das selbst sichtbar und unsichtbar ist, also im Bildsein selbst die Spannung von kataphatischer und apophatischer Theologie enthalten ist, die beide durch das Heilsziel der Vergöttlichung des Menschen vereint sind. Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 172.

154 Auch bei Gregor von Nazianz ist der Sohn identisches Bild des Vaters, noch mehr Bild als nur tote Abbildung, aber lebendiges Ebenbild, das noch identischer mit dem Archetypen ist als Seth identisch mit Adam ist. Der Bildbegriff drückt hier nur das Herkommen des Sohnes vom Vater aus, aber sonst die völlige Identität dem Wesen nach, die keinen Raum zur Vervollkommenheit lässt. Siehe Gregor von Nazianz, *Oratio* 30,20 (268,22–30).

zu ziehen scheint und durch grosse Autoritäten wie Athanasius, Gregor von Nyssa und Kyrill von Alexandrien nicht abgedeckt war. Obwohl Diadochus von Photike diese Distinktion zur selben Zeit stark macht und die Ähnlichkeit mit Gott mit der Liebe verbindet, reicht doch die Autorität eines Diadochus nicht an diese Grössen des arianischen und christologischen Streites heran.¹⁵⁵ Eine Differenz zu den althergebrachten Autoritäten besteht bei Maximus insofern, als er den Menschen nicht als Bild des Bildes bezeichnet und die biblische Bezeichnung des Sohnes als Bild des Vaters (2 Kor 4,4; Kol 1,15) dadurch zurücktritt. Der Sohn ist immer Archetyp für den Menschen, nicht wieder selbst Bild. Er ist nur Bild seiner selbst, insofern er eine Menschennatur annimmt.¹⁵⁶ Maximus kennt aber auch den Ausdruck des vollkommenen Bildes und kann dergestalt keinen Unterschied zwischen Bild und Ähnlichkeit machen. Bei Maximus ist also zusätzlich zu beachten, dass er den Begriff εἰκών ebenfalls für Ähnlichkeit benutzen kann, so dass er terminologisch nicht immer ganz trennscharf ist.¹⁵⁷ Er drückt damit den im Bild angelegten Dynamismus auf die Vollkommenheit hin aus und nicht einen deformierten Charakter des Bildes oder sogar einen Verlust des Bildes nach dem Fall.¹⁵⁸

Worin besteht nun genau das Bild Gottes im Menschen bei Maximus? Die alexandrinische Tradition verortet den Bildcharakter des Menschen in der geistigen Seele, da Körperliches und Unkörperliches zu unterschiedlich sind, um voneinander Bilder sein zu können. Maximus hat diese Tradition aufgenommen und identifiziert sich stark damit.¹⁵⁹ Die irenäische Tradition versteht dagegen immer den ganzen Menschen aus Leib und Seele als Bild Gottes. Die geistige Seite, die Gott eigentlicher ausdrückt, wird dabei der Ähnlichkeit zugeordnet.¹⁶⁰ Durch sein Verständnis der Einheit des Menschen aus Leib und Seele

155 Diadochus von Photike, *Capita gnostica*, 4 (86,10–13): Durch Liebe wird der Mensch Gott ähnlich; 89 (149,1–150,17): Der Mensch muss sich der Tugend Gottes verähnlichen, aber die Liebe bleibt ein Gottesgeschenk. Zu Diadochus und Maximus vgl. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 164; Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, 39 f. Garrigues, *Maxime le Confesseur*, 121–126; Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 124–126: Thunberg hat ganz Recht, wenn er sagt, dass der Grund für eine Wiederaufnahme der Distinktion in den Texten des Maximus selber aufgewiesen werden muss und nicht durch einfache Rezeption begründet werden kann.

156 Siehe Doucet in: Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 229; Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 99 f.

157 Siehe Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 152, Fn. 55; 174, Fn. 68.

158 Siehe Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 100–102.

159 Vgl. die Stellen bei Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 154, Fn. 170.

160 Vgl. die Kritik des Origenes an Irenäus, den er aber nicht nennt: Ayroulet, *De l'image à l'image*, 192–194.

als Bild der Trinität bzw. der Relation von Vater und Sohn (und nicht nur des Sohnes) entgeht Maximus der origenistischen Gefahr, dass ausschliesslich ein Teil des Menschen Bild Gottes ist. Vielmehr erlaubt es ihm m. E. seine einheitliche Konzeption des Menschen, die er zumindest in den *Ambigua ad Iohannem* entwickelt, auch den Menschen in seiner Leib-Seele-Einheit als Bild Gottes zu deuten.

Thunberg meint dagegen: „Maximus has, in fact, given no personal contribution to the theology of the image of God in man, as such.“¹⁶¹ Thunberg selbst würde eigentlich erwarten, dass Maximus die Einheit des Menschen als Bild Gottes versteht:

From what we have found about Maximus' anthropology we should expect to find him among those who refer the image character to the whole of man, soul and body alike. But is this conclusion as self-evident as it looks?¹⁶²

Thunberg verneint diese Frage gleich selbst und ordnet Maximus fast ganz in die alexandrinische Tradition ein.¹⁶³ Thunberg gesteht ein gewisses Involviertsein des Leibes ein, aber nur in Bezug auf die Realisierung des Bildes Gottes im Menschen. Dies in dem Sinne, dass die Freiheit und Herrschaft des Menschen, die für Gregor von Nyssa und Maximus ebenfalls Bild Gottes im Menschen ist, nie ohne seine leibseelische Einheit zu denken ist.¹⁶⁴

Der Punkt ist aber, dass der Vollzug des Wesens durch die Person nicht vom Wesen abgespalten werden sollte, als ob die Person dem Wesen durch den Vollzug extrinsisch etwas hinzufügen würde und nicht vielmehr vollzieht, was im Wesen schon angelegt sein muss. Indem Maximus den Menschen in seiner Einheit von Leib und Seele als Widerspiegelung der dreieinigen Einheit wenigstens ansatzweise zu beschreiben sucht, leistet Maximus in der Tat einen eigenen Beitrag zur Theologie des Bildes Gottes im Menschen. Seine Anthropologie ist m. E. viel stärker mit seiner Christologie wie auch mit der Trinitätslehre verwoben, als dies oft in der Forschung gesehen wurde. Entsprechend kann bei ihm auch der Leib eine angemessene Rolle im Bildcharakter des Menschen spielen.

Ayroulet spricht statt eines symmetrischen Bildcharakters des Menschen lieber von einer „Non-exclusion du corps de l'image de Dieu en l'homme“ und fundiert ähnlich wie Thunberg die Einheit des Bildcharakters auf den ethi-

¹⁶¹ Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 113.

¹⁶² Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 114.

¹⁶³ Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 117.

¹⁶⁴ Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 119f.

schen Vermittlungscharakter der Seele bzw. des νοῦς im Menschen und nicht auf eine ontologische Einheit des menschlichen Wesens.¹⁶⁵ Ayroulet ist sich sicher, dass bei Maximus auch der Leib in der Beziehung zur Seele am Bildcharakter des Menschen in gewisser Weise Anteil hat. Dies aufgrund der Gleichzeitigkeit der Entstehung bzw. Schöpfung von Leib und Seele bei Maximus.¹⁶⁶ Auch Ayroulet schliesst sich aber letztlich der Meinung Thunbergs an, dass der Bildcharakter des Menschen zwar in der Seele bzw. im νοῦς festgemacht wird, dieser Bildcharakter aber nicht genau lokalisiert werden könne und es daher vielmehr auf die Funktion ankomme, die der Geist in Beziehung zum Ganzen des Menschen spielt. Ayroulet sieht die Vermittlung des Bildcharakters der Seele hinüber zum Leib darin gegeben, dass der Geist dem Leib die Vergöttlichung und die Gnade vermittelt.¹⁶⁷ Dann wird aber der Bildcharakter des ganzen Menschen auf der Ebene der Ähnlichkeit bzw. der ethischen Dimension oder sogar der Gnade verortet, so dass der Leib letztlich, wenn der νοῦς ihm diese Gnade nicht vermittelt, auch nicht aufgrund seines Wesens bzw. Seins am Bildcharakter teilnehmen kann. Es ist m. E. richtig, dass dem Leib durch die Seele der Bildcharakter vermittelt wird, aber nicht erst durch Gnade, sondern schon von Natur aus.

Wenn die Beziehung zwischen Leib und Seele durch Maximus so unauflöslich eng wie die Beziehung von Vater und Sohn verstanden wird, die ebenso natürlich wie frei ist, dann brauchen wir den Bildcharakter des Menschen nicht in einen natürlichen und einen freien Teil aufzutrennen. Der Leib ist immer schon Teil des Bildcharakters des Menschen.¹⁶⁸ Die bei Ayroulet ethisch verstandene Vermittlungsbeziehung zwischen Seele und Leib, die bei ihm den Ausgangspunkt für den Bildcharakter des Leibes darstellt, ist bei Maximus selbst schon eine natürliche Realität und kommt nicht erst durch das Anstreben der Ähnlichkeit ins Spiel. Die Leib-Seele-Relation widerspiegelt in sich schon die Vermittlung bzw. Selbstgabe des göttlichen Wesens durch den Vater an den Sohn.¹⁶⁹

Es ist interessant, dass Thunberg die trinitarischen Dimensionen des Gottesbildes im Menschen nur als „additional note“ in seine Darstellung einfließen lässt und sie, mit Sherwood, nur als „adumbrations of the Trinity“ bezeich-

165 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 202–213.

166 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 207 f.

167 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 211.

168 Die leiblichen Sinne haben in der Erkenntnis der λόγοι der Dinge eine konstitutive Rolle inne. Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 396; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 25, 161, 39–46.

169 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 210–213.

net.¹⁷⁰ Ayroulet bezieht den Bildcharakter des Menschen vor allem auf die zweite Person der Trinität und bezeichnet den Menschen als Bild des Bildes. Es ist auch ganz richtig, dass der Mensch besonders auf den Λόγος hin angelegt ist. Ayroulet bezieht aber nie den ganzen Menschen auf die ganze Trinität, obwohl Maximus sich in der Richtung mehrere Male äussert. Die Geschichte des Bildbegriffs legt schliesslich auch nahe, nach Bildkonzepten in der Trinität zu suchen, die dann in der Anthropologie und Christologie wirksam werden.

Mit anderen Worten: Die Güte Gottes zeigt sich bei Maximus schon in der natürlichen Struktur des Menschen als Leib und Seele und nicht erst in der auf freien Entscheidung beruhenden Vermittlung der Vergöttlichung durch den νοῦς und die Seele an den Leib.¹⁷¹ Damit soll natürlich der Vermittlungscharakter der Seele und dass sie primär Bild Gottes ist, wie Ayroulet und Thunberg dies richtig bemerkten, überhaupt nicht in Frage gestellt werden. Die Fortsetzung der gerade zitierten Passage geht ja genau in diese Richtung.¹⁷² Natur und Freiheit bzw. Person sind bei Maximus zwei Pole eines Ganzen: Die Person muss ihre eigene, schon als solche existente Natur frei und bewusst nachvollziehen und dies gestaltet sich als ein „Logifizieren“ des Leibes durch die Tugenden, wobei der Leib auf diese schon von Natur aus angelegt ist.

Die relationale und dynamische Vorstellung des Maximus vom Bildcharakter ist somit nicht nur auf den Vollzug des freien νοῦς zu begrenzen, sondern bezieht auch die leibseelische *Natur* des Menschen mit ein, die gemäss dem λόγος des Menschen in Gott geschaffen worden ist. Noch mehr gilt dies für die entwickelte Ansicht des Maximus, dass der Mensch eine zusammengesetzte Natur darstellt. Ayroulet scheint hier nicht klar zu differenzieren, sondern setzt gegen Thunberg die Ähnlichkeit bei Maximus mit dem Bildcharakter ineins. Zwar sagt Ayroulet richtig, dass Maximus Gnade bzw. Freiheit und Natur nicht gegeneinander ausspielt, aber das heisst doch wohl eher, dass bei Maximus die leibseelische Natur des Menschen schon auf die Gottheit angelegt ist und sie widerspiegelt. Diese Natur ist nicht erst in einem zweiten Schritt Bild Gottes, wenn die Gnade hinzukommt, die den Leib vergöttlicht und in den Bild- oder eben Ähnlichkeitscharakter integriert. Ayroulet verneint denn auch explizit, dass Maximus sich der irenäischen Tradition des gesamten Menschen als Bildcharakter anschliesst.¹⁷³ Ayroulet streicht jedoch selbst die Fähigkeit und

170 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 129.

171 Der Mensch wurde geschaffen als Seele und Leib aufgrund der Güte Gottes. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 118,16 f. (1092B): Ὁσανεὶ ἔλεγεν, ἐπειδὴ περ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος δι' ἀγαθότητα παρὰ τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος γέγονε.

172 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 118,17–120,3 (1092B).

173 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 216 f.

das Talent des Maximus zur Synthese scheinbar einander gegenüberstehender Traditionen heraus.¹⁷⁴ Maximus synthetisiert m. E. gerade die irenäische, wie auch die alexandrinische Tradition auf die trinitarische Dimension hin, so dass er, zumindest in den Ambigua, im geistigen Teil des Menschen wie auch im Ganzen des Menschen die trinitarische Dimension zu entdecken sucht.¹⁷⁵ Den Bildcharakter erst in der Vollendung des Menschen zu finden und vorgängig den *νοῦς* ohne den Leib als das einzige essentielle bzw. natürlich gegebene Bild Gottes im Menschen zu begreifen, wäre eine Verkürzung.

Es hiesse, das Bild-Gottes-Sein im eigentlichen Sinn erst an den Schluss des Vollendungsprozesses zu stellen und gleichzeitig den Menschen nur in seinem *νοῦς* als das (defiziente, weil leiblose) Bild Gottes anzusetzen. Dies würde Ayroulets These besagen, wenn sie auf die Spitze getrieben würde. Ayroulet veranschlagt den Sohn Gottes selbst als Bild Gottes, also als eine höchste Realität. Das würde aber, so scheint es, eher für Gregor von Nyssa oder Athanasius zutreffen als für Maximus.¹⁷⁶ Wenn aber das Bild als Seele schon vollständig gegeben ist, dann wäre die Hinzufügung des Leibs in diesen Bildcharakter eine reine Qualifikation und also akzidentell, was dem Anliegen des Maximus nicht entsprechen würde, der die Leib-Seele Relation schon in den Ambigua als essentiellen Teil des Menschen und seines *λόγος* ansieht. So will Ayroulet aber seine These gerade nicht verstanden wissen, obwohl er dies m. E. nicht ganz klar macht: Die Beziehung des Bildcharakters zur Gnade dürfe nicht dazu führen, dass die Ähnlichkeit einfach der Natur hinzugefügt sei. Das natürliche Bild sei schon auf die Gnade bezogen.¹⁷⁷ Ayroulet kritisiert Larchet, Doucet und Meyendorff dafür, dass sie den Dynamismus des Bildbegriffs bei Maximus nicht genug ausgelotet haben. Eine tiefere Reflexion darauf besteht für Ayroulet u. a. darin, dass Gott das Ziel des Menschen ist und somit der Bildbegriff dynamisiert wird.¹⁷⁸ Es steckt jedoch schon ein Dynamismus in der Distinktion von Bild und Ähnlichkeit, ohne dass wir die beiden einander entgegensetzen müssten.¹⁷⁹ Wenn das Bild Gottes im Menschen letztlich schlicht seine Relation zu Gott ist,¹⁸⁰ dann besteht keine wirkliche

174 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 217.

175 Vgl. zum trinitarisch innovativen Denken des Maximus: Heinzer, „L'explication trinitaire de l'Economie“.

176 Siehe z. B. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 227: „Autrement dit, la ressemblance n'est pas un plus par rapport à l'image, mais la qualification de l'image en chemin vers sa plénitude.“ Vgl. auch 261.

177 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 251.

178 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 243 f.

179 Vgl. die Antwort Larchets auf Ayroulet: Larchet, „Rezension: Élie Ayroulet“.

180 Ayroulet, *De l'image à l'image*, 196 f.; 217; 248–251.

ontologisch unterscheidbare Differenz von Bild und Ähnlichkeit bei Maximus. Der Leib wird dann auch eher als Funktion dieser Beziehung zu Gott gedeutet und nicht als essentielles Element der Identität des Menschen als solchem.¹⁸¹

Eine entscheidende Neuerung oder Weiterentwicklung der Tradition alexandrinischer Prägung durch Maximus besteht laut Balthasar in „der Begründung der Möglichkeit von Gleichgewicht und Spiegelung zwischen Geist und Stoff“ durch Gottes Transzendenz.¹⁸² Balthasar zitiert entsprechend eine wichtige Stelle aus der *Mystagogia*:

Denn die gleichnishafte Beschauung der geistigen Dinge durch die sichtbaren hindurch *ist* die geistige Einsicht und das Verstehen der sichtbaren durch die unsichtbaren hindurch. Denn es ist notwendig, dass beide, die dazu da sind, sich gegenseitig zu offenbaren, durchaus auch je voneinander einen wahren und deutlichen Ausdruck besitzen und eine unverminderbare gegenseitige Beziehung.¹⁸³

Im Denken des Maximus ist also Raum für ein naturhaftes Abbilden des Geistigen durch das Körperliche.¹⁸⁴ Obwohl die Seele Bild des Wesens Gottes ist, ist doch der Mensch als Seele-Leib Relation trinitarisch gedacht ebenso Bild der Relation von Vater und Sohn, wobei sich die Seele im Leib abbildet, wie Gott sich in der Seele abbildet.¹⁸⁵ Die Vermittlung der Präsenz Gottes durch die Seele zum Leib ist insofern keine bloss persönliche Angelegenheit des Menschen, sondern im Wesen des Menschen selbst angelegt, und zwar so, dass sie auf persönliche Vollendung hingeeordnet ist.

Für den Abbildcharakter des Leibes gegenüber der Seele ist ausserdem Amb. 21 zentral.¹⁸⁶ Dort schreibt Maximus im Kontext des sündhaften Abstiegs des Menschen zur Sinnlichkeit den bemerkenswerten Satz:

181 Vgl. Ayroulet, *De l'image à l'image*, 252: Der Leib dient dem νοῦς dazu, auf die geschaffene Welt hin zu handeln.

182 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 174.

183 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 175; Zitat aus: Maximus Confessor, *Mystagogia*, 17,253–257.

184 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constas 1)*, 442,12–444,21 (1253C–1256A): Auch das Evangelium ist Bild der kommenden Güter.

185 Vgl. den oben schon zitierten zentralen Abschnitt, in dem Maximus auch von der einen Natur des Menschen spricht: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constas 1)*, 7, 118,16–120,9 (1092B–C), bes. 120,8 (1092C).

186 Vgl. dazu Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 93, der den Bezug zu Nemesius nicht herausstellt.

Die Seele wird vom Fleisch geradezu verschlungen, weil sie nur noch durch ihre Tätigkeiten [im Fleisch] erkannt wird.¹⁸⁷

Die Seele wird so geradezu fleischlich und wird im Fleisch als solche erkannt. In Amb. 21 wertet Maximus die Sinne eigentlich positiv. Er verweist dafür auf „gewisse Leute“ (ziemlich sicher Nemesius), die die Sinne als paradigmatische Bilder der Vermögen der Seele bezeichnen.¹⁸⁸ Die Vorstellung, dass die Sinne geistig sind, stellt eine wichtige, von Origenes ausgehende Traditionslinie in der mystischen Tradition dar.¹⁸⁹ Was Maximus in Amb. 7 als die Beziehung der gegenseitigen Entsprechung und Aufnahmefähigkeit des Leibs für die Seele beschreibt, entwickelt Maximus in Amb. 21 weiter, indem er von der leibseelischen Einheit des Menschen und ihrer ontologischen Struktur zu ihrem Vollzug übergeht, der in einer Entsprechung der einzelnen seelischen Vermögen zu ihren sinnlichen Gegenständen besteht.¹⁹⁰ Die Seele des Menschen benützt durch ihre eigenen Vermögen die Sinne und vermittelt zwischen seelischen Vermögen und leiblichen Sinnen, während sie auf vielfältige Weise auf die Seienden hin verfügt ist. Dies ist eine schöpfungsmässige Realität und entspricht der Natur der Seele, so dass diese gegenseitige Beziehung von Seele und Leib nicht durch eine Schuld des Menschen oder durch einen Fall zustande gekommen ist.¹⁹¹

187 Die Stelle lautet im Kontext: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 436,15–18 (1252A): Ὡς γὰρ κατεπόθη διὰ τὴν ἀμαρτίαν ἡ σὰρξ ὑπὸ τῆς φθορᾶς, ὑπὸ δὲ τῆς σαρκὸς ἡ ψυχὴ γνωσθεῖσα ταῖς ἐνεργείαις, ὑπὸ δὲ τῆς ψυχῆς διὰ τῆς παντελοῦς ἀγνώστιας ἡ ἐπιγνώσις τοῦ Θεοῦ, ὡς μὴ δὲ εἰ ἔστι Θεὸς γινώσκεισθαι.

188 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 430,3–4 (1248B): “Ὅθεν καὶ παραδειγματικὰς τῶν ψυχικῶν δυνάμεων εἰκόνας τὰς αἰσθήσεις ἐκάλεσαν. Bei Nemesius kommt der Ausdruck nicht vor. Man kann aber auch mit Constas auf Dionysius Areopagita verweisen, der sagt, dass die Sinne ein Widerhall der göttlichen Weisheit sind, also irgendwie die geistige Realität abbilden. Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, VII,2 (195,16–17).

189 Dazu schon Rahner, „Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels“; vgl. auch Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 281–288. Vgl. neu Aquino, „Maximus the Confessor“.

190 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 430,5–16 (1248B–C): ὥς ἐκάστης αἰσθήσεως μετὰ τοῦ αὐτῆς ὄργανου, ἡγουν αἰσθητηρίου, προηγουμένως ἐκάστη δυνάμει τῆς ψυχῆς ἀναλόγως μυστικωτέρῳ τινὶ λόγῳ κατὰ φύσιν νενεμημένης. Καί, φασιν, εἶναι τῆς μὲν νοερᾶς δυνάμεως, ἥτοι τοῦ νοῦ, τὴν ὀπτικὴν αἴσθησιν, τῆς δὲ λογικῆς ἥτοι τοῦ λόγου, τὴν ἀκουστικὴν, τῆς δὲ θυμικῆς τὴν ὀσφραντικὴν, τῆς ἐπιθυμητικῆς δὲ τὴν γευστικὴν, τῆς δὲ ζωτικῆς τὴν ἀπτικήν, καὶ ἀπλῶς ἵνα σαφέστερον εἴπω, τοῦ μὲν νοῦ ἐστὶν εἰκὼν ἡ δῦψις, ἡγουν ὁ ὀφθαλμὸς, τοῦ δὲ λόγου ἐστὶν ἡ ἀκοή, ἡγουν τὸ οὖς, τοῦ δὲ θυμοῦ ἐστὶν ἡ ὀσφρησις, ἡγουν ἡ ῥίς, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἐστὶν ἡ γεῦσις, καὶ τῆς ζωῆς ἡ ἀφή: Vernunft entspricht dem Seh sinn, Verstand dem Gehör, Zornmut dem Geruchsin n, der begehrl iche Seelenteil dem Geschmack und der vegetative Teil dem Tastsinn.

191 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 430,17–19 (1248C): Αἷς ἡ ψυχὴ κατὰ

Die Entsprechung von Seele und Leib ist zwar eine positive, durch Gott konstituierte Realität, gleichzeitig muss die Seele ihre Verfügtheit in die sinnliche Realität frei nachvollziehen, indem sie die Sinne recht gebraucht aufgrund der eigenen geistigen Vermögen und die vielfältigen λόγοι der seienden Dinge für sich aufammelt.¹⁹² So kann sie „weise alles Sichtbare, in dem sich Gott verbirgt und in dem er gleichzeitig still verkündet wird, in sich hineinholen“.¹⁹³ Nach ihrem eigenen göttlich-vollkommenen Prinzip, ihrem λόγος, dem entsprechend die Seele ihre eigene Natur in Bewegung und Tätigkeit vollziehen soll, ist die Seele auch geschaffen und existiert sie in der Gegenwart.¹⁹⁴ Indem die Seele des Menschen ihr Wesen ihrem eigenen λόγος gemäss vollzieht, wird sie vertraut mit den geistigen λόγοι in den sinnlichen Dingen, die der Mensch dadurch wahrnimmt, dass seine Seele die Sinne durch einen Überfluss an Verstand bzw. geistiger Rationalität „logifiziert“, so dass die Sinne zu „geistigen Vehikeln der seelischen Kräfte“ werden können.¹⁹⁵ Hier haben wir eine deutliche Beschreibung des Abbildverhältnisses zwischen Seele und Leib als Vollzug

τὸν νόμον τοῦ τὰ πάντα σοφῶς δημιουργήσαντος Θεοῦ κατὰ φύσιν ἐποχουμένη διὰ τῶν αὐτῆς δυνάμεων καὶ πρὸς τὰ αἰσθητὰ ποικίλως διαβιβαζομένη. Dies ist sicher ein Seitenhieb auf die origenistischen Gegner des Maximus, welche die Materie für ein Resultat des Falls halten, zeigt aber auch die Vermittlung der Identität der Seele und ihres Charakters als Bild Gottes an den Leib.

- 192 Hier wird bis ins Vokabular deutlich, wie natürliche, wesenhafte Struktur und freier Nachvollzug einander bedingen. Betrachten wir den Ausdruck ἀναλόγως in folgenden Satz: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 430,5–8 (1248B): ὡς ἐκάστης αἰσθήσεως μετὰ τοῦ αὐτῆς ὄργανου, ἡγουν αἰσθητηρίου, προηγουμένως ἐκάστη δυνάμει τῆς ψυχῆς ἀναλόγως μυστικωτέρῳ τινὶ λόγῳ κατὰ φύσιν νενεμημένης. Der Ausdruck ἀναλόγως beschreibt das geistig-sinnliche Entsprechungsverhältnis. Dieses ist wesensmässig gegeben, was durch die passive Form von νενεμημένης und dem Ausdruck κατὰ φύσιν belegt ist. Gleichzeitig ist diese natürliche Gegebenheit des Entsprechungsverhältnisses nicht so selbstevident, dass sie jedem schon einsichtig ist, denn Maximus beruft sich für seine Beschreibung auf ein gewisses mystisches Prinzip (μυστικωτέρῳ τινὶ λόγῳ). Die Seele muss aktiv dieses naturgegebene Verhältnis nachvollziehen bzw. in gewisser Weise auch etablieren. Mit anderen Worten: Die Person vollzieht bewusst und frei ihr Wesen, welches erst im Vollzug eigentlich real ist.
- 193 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 430,22–23 (1248C): εἰ μὲν καλῶς χρήσαιτο ταῖς αἰσθήσεσι διὰ τῶν οἰκείων δυνάμεων τοὺς παντοδαποὺς τῶν ὄντων λόγους ἀναλεγομένη, καὶ δυνηθῇ μεταβιβᾶσαι πρὸς ἑαυτὴν σοφῶς πᾶν τὸ ὁρώμενον, ἐν ᾧ κέκρυπται Θεὸς σιωπῇ κηρυττόμενος.
- 194 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 434,7–8 (1249B): Οὐτῷ μὲν οὖν ἡ ψυχὴ κινουμένη τε σοφῶς καὶ ἐνεργοῦσα καθ' ὃν καὶ ἔστι καὶ γεγένηται θεοτελὴ λόγον.
- 195 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 434,8–13 (1249B–C): τῶν μὲν αἰσθητῶν χρησίμους διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀντιλαμβάνεται, τοὺς ἐν αὐτοῖς πνευματικούς λόγους οἰκείουμένη, τὰς δὲ αἰσθήσεις αὐτάς, λογισθείσας ἡδὴ τῇ τοῦ λόγου περιουσίᾳ, ὥσπερ ὀχήματα λογικὰ προσίεται τῶν αὐτῆς δυνάμεων.

vor uns, der durch die natürliche Konstitution des Menschen gewissermaßen wesenhaft gefordert wird. Demnach beinhaltet der Bildcharakter des Menschen auch den Leib.

9.2.2 *Amb. 42: Der Mensch ist als Leib und Seele Bild Gottes*

Eine Analyse von Amb. 42 soll verdeutlichen, dass Maximus sowohl die Seele als auch den Leib – wenigstens indirekt – als Bild Gottes bezeichnet. Larchet hat dagegen den Bildcharakter des Geistes exklusiv verstanden, weil nur der Seele und Gott Unsichtbarkeit zukomme.¹⁹⁶ Maximus nennt neben Unsichtbarkeit aber auch u. a. Unsterblichkeit als göttliche Eigenschaft, die dem Leib in der Auferstehung ebenfalls zukommen kann, nicht nur exklusiv der Seele! Auch kehrt Maximus in Amb. 42 die Referenzrichtung der Relation um, indem Christus im Heilswerk zum Bild und zur Ähnlichkeit des Menschen wird, indem er eine an sich gute Menschennatur aus Leib und Seele annimmt und zum sündigen Zustand der der Passibilität unterworfenen Natur Menschen gelangt, ohne selbst Sünde zu begehen. Der Gottesbegriff des Maximus lässt sich demnach nicht auf Unsichtbarkeit reduzieren als dem einzigen Kriterium, das Bild- und Ähnlichkeitsrelation zulassen kann. Einheit und Güte sind hier hilfreichere Referenzpunkte für den Gottesbegriff.

Zunächst ist in Amb. 42 deutlich, dass Maximus gut alexandrinisch scheinbar exklusiv die Seele als göttlich und als Bild Gottes bezeichnet. Durch den Kontext der Passage 1340B wird jedoch klar, dass Maximus hier das Argument seiner Gegner referiert, die aus der Gottebenbildlichkeit der Seele schliessen, dass die Seele erst 40 Tage nach dem Schwangerwerden in den Leib eingeht, während der Leib sich als Embryo schon im Bauch der Mutter entwickelt – ohne Seele.¹⁹⁷ Die Gegner des Maximus benutzen also den Bildcharakter der Seele als Argument, um die Seele dem Leib entgegenzustellen und diesen als einen Ort der schmutzigen Lust und des körperlichen Ausflusses zu diffamieren. Maximus bezichtigt diese Sicht der Blasphemie, weil sie das gottgegebene Gesetz der Entstehung des Menschen schlechtmache und Gott anklage.¹⁹⁸

196 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 155: „L'attribution de l'invisibilité exclut que Maxime intègre le corps à l'image de Dieu.“ Larchet verweist neben vielen anderen Stellen auf Amb. 42, 1325A.

197 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 166,21–29 (1340B): Εἰ δὲ τούτους ὑφορώμενοι τοὺς ἐλέγχους ἐπ' ἐκείνο καταφύγοιτε τελευταῖον, φάσκοντες μὴ δίκαιον εἶναι τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ „θεῖον,“ οὕτω τὴν νοερὰν καλοῦντες ψυχὴν, βεύσει καὶ ἡδονῇ ῥυπαρὰ συνυπάρχειν, μετὰ δὲ τὰς τεσσαράκοντα τῆς συλλήψεως ἡμέρας ἐπεισκρίνεσθαι λέγειν εὐσχημονέστερον οἶσθαι δεῖν, τὸν τῆς φύσεως δημιουργὸν σαφῶς αἰτιώμενοι φανήσεσθε, καὶ τὸν ἐντεῦθεν τῆς βλασφημίας ἀναφαινόμενον εἰκότως ὑπέχοντες φοβερὸν δειχθήσεσθε κίνδυνον.

198 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 166,29–168,4 (1340B): Εἰ γὰρ κακὸς

Maximus führt die Ansicht seiner Gegner ad absurdum, indem er von ihnen fordert, dann auch mit dem Einwohnen einer geistigen Seele bis zum christlichen Reinheitsritus 40 Tage *nach* der Geburt zuzuwarten, wenn sie die Reinheit schon als höchstes Prinzip anwenden möchten.¹⁹⁹

Das schlagendste Argument gegen eine Trennung von Leib und Seele in Amb. 42 ist für Maximus der Verweis auf die Christologie. Christus muss schon in der Zeugung eine vollständige Menschennatur, die aus Leib und geistiger Seele gleichzeitig besteht, angenommen haben. Andernfalls wird die Menschwerdung und die Rettung selbst verneint.²⁰⁰ Für Maximus ist die Koexistenz von Leib und Seele in der Christologie von entscheidender Bedeutung. Es gilt für das Verhältnis von Anthropologie und Christologie, was Balthasar für die Beziehung von Christologie und Trinitätslehre bei Maximus in Anschlag bringt: „Maximus nimmt in den Schwierigkeiten der Christologie stets bei der Trinitätslehre seine Zuflucht.“²⁰¹ Christus ist sozusagen das Paradigma für die menschliche Natur. Wer wissen will, wer der Mensch ist und wie er in seiner Vollkommenheit aussieht, muss auf Christus schauen, der in sich selbst das Ziel des Menschen ein für allemal dargestellt hat.²⁰² In der Anthropologie hat also der Rückbezug auf die Christologie bei Maximus Methode.²⁰³ Im Kontext der Passage aus Amb. 42 will Maximus den Leib Christi als ewig mit ihm existierend nachweisen. Der Leib Christi wird nicht abgetan oder vergehen, sondern Christus sitzt mit seinem Leib zur Rechten des Vaters.²⁰⁴ Er hat die menschliche Seele und den Leib angenommen, damit der Mensch gerettet werde.

Die Ganzheit des Menschen ergibt sich demnach aus der Soteriologie. Die Seele vermittelt auch für Maximus mit Origenes zwischen dem Leib und der Gottheit,²⁰⁵ aber der Punkt der maximianischen Synthese ist m. E., dass die Seele dem Leib die Gottheit so vermittelt, dass diese Vermittlung der Seele an

ὁ γὰμος, δῆλον ὅτι καὶ ὁ κατὰ φύσιν τῆς γενέσεως νόμος· εἰ δὲ κακὸς ὁ τοιοῦτος τῆς κατὰ φύσιν γενέσεως νόμος, ὁ τὴν φύσιν δηλονότι πεποιηκώς, καὶ δοὺς αὐτῇ νόμον γενέσεως, δικαίως ἂν καθ' ἡμᾶς αἰτιαθῇσεται.

199 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 168,9–170,3 (1340C–D). Zu den christlichen Ritualen der Reinigung 40 Tage nach der Geburt vgl. Jeanlin, „Les prières de purification“.

200 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 170,4–172,8 (1341A–C).

201 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 210.

202 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 156,16–19 (1333B).

203 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 154,4–7 (1332C): Εἰ γὰρ πάντων τῶν θείων μυστηρίων μυστηριωδέστερον τὸ κατὰ Χριστὸν ὑπάρχει μυστήριον, καὶ πάσης τῆς κατὰ πάσαν ἔννοιαν ἐν πᾶσιν ἡ οὐσης ἡ γενησομένης τελειότητος ὀριστικόν. Die Christologie hat Definitionsmacht über alle Vollkommenheit des Menschen.

204 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 158,4f. (1333C).

205 Vgl. zu dieser allgemein anerkannten Lehre auch Weiss, *Studia Anastasiana* 1, 184f.

den Leib ein Fundament im Wesen des Menschen selbst besitzt, so wie die Seele dem Leib das Leben vermittelt. Der Leib als Substanz für sich genommen kann ohne die Seele weder eine Einheit noch ein lebendiger Leib sein, da er von sich aus leicht auflöslich und zerteilbar ist. Der Leib ist in seiner regenerativen Fähigkeit kein Leib ohne die Einwirkung der Seele, die dem Leib seine Identität als Leib allererst mitteilt. Ohne die Seele ist der Leib nur ein toter Gegenstand.²⁰⁶ Die Seele ist das Leben und die Form des Leibes, die vom Schöpfer herrührt. Deshalb muss die Seele von Anfang an mit dem Leib gleichzeitig existieren, um ihm seine Existenz zu vermitteln.²⁰⁷ Die Seele kann epistemologisch sogar als Definition des Leibes gelten.²⁰⁸

Unter diesen Voraussetzungen erhält der Begriff ἐξεικονισμός, den Maximus im Anschluss an das Argument gegen ein 40-tägiges Moratorium für die Einwohnung der Seele im Leib nach dem Schwangerwerden braucht, eine neue Kontur. Er meint nicht nur die Ausbildung oder Formung des Embryo nach 40 Tagen, wie Lampe den Begriff übersetzt²⁰⁹, sondern darüber hinaus die Gestaltung des Leibes durch die in ihm aktive Präsenz der Seele, die sich im Körper die Form ihrer selbst schafft.²¹⁰ Die Seele bildet sich also im Leib aus und überträgt schon in der Formung des Leibes ihren Bildcharakter an den Leib, nicht erst in der Vergöttlichung. So gibt die Seele dem Leib ihren Charakter als Bild Gottes, den sie ja von Natur aus besitzt, und zwar gemäss dem Gesetz der Entstehung, nicht erst gemäss dem Gesetz der Gnade.²¹¹ Daraus ergeben sich wie gesagt Konsequenzen für das Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade, wie auch von Natur und Person bei Maximus. Desweiteren ergeben sich daraus auch implizite trinitarische Bezüge, die Maximus aber nicht ausführt. Didymos der Blinde z. B. benutzte das Wort ἐξεικονίζω auch, um die Abbildung des Vaters durch den Sohn auszudrücken.²¹² Wir finden also in der Anthropologie

206 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 160,15–162,14 (1336C–1337A).

207 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 162,14–25 (1337A–B).

208 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 166,1–4 (1337D). Vgl. auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 67, 288,16–18 (1397A).

209 Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. v.

210 Für die griechische Theorie u. a. von Hippokrates, Aristoteles, Strato von Lampsakos und Diokles von Karystos, dass der (zumindest männliche) Embryo nach ca. 40 Tagen in seinen Hauptelementen geformt ist vgl. Hippocrates, *De septimestri partu*, 9,31–37. Zu Strato und Diokles vgl. Mansfeld, *The Pseudo-Hippocratic Tract περί ἐβδομάδων*, 167 f.

211 Später hat Thomas von Aquin in Interpretation von Augustinus die Gottesebenbildlichkeit des Leibes auch so erklärt, dass der Leib als Gestalt das seelische Bild Gottes darstellt in der Weise einer Spur: per modum vestigii. Siehe Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6, ad 3. Dies scheint dem Gedanken des Maximus ganz ähnlich zu sein. Vgl. Dander, „Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung“, 209.

212 Vgl. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. v.

des Maximus einen Ausdruck zur Beschreibung des Leib-Seele Verhältnisses vor, der in anderem Kontext auch trinitarische Gedanken ausdrücken konnte, ähnlich wie der Begriff der unveränderlichen Relation. Unter der Voraussetzung, dass die Traditionsgeschichte des Bildbegriffs eng mit der Trinitätstheologie zusammenhing, kann ein bewusstes Kombinieren dieser trinitätstheologischen Begriffe mit der Anthropologie für Maximus nicht ausgeschlossen werden. Von der Trinitätslehre, wie auch von der Christologie her gesehen, wird also bei Maximus die Ganzheit des Menschen gefordert. Dabei können überraschenderweise ganz aristotelisch anmutende hylemorphistische Gedanken zum Zug kommen.

Der Bildcharakter der Seele überträgt sich also auf den Leib – schon aufgrund eines „Naturzwanges“ (διὰ τὴν βίαν τῆς φύσεως).²¹³ Der Leib erhält gnadenhaft auch die Unsterblichkeit der Seele in der Auferstehung, so dass das Heilsgeschehen in der Tat in einer Vereinigung des Menschen mit sich selbst in höchstem Masse besteht, die er selbst ohne Gnade nicht leisten kann.²¹⁴ Problematisch an der These Ayroulets ist, dass der Leib den Bildcharakter ausschliesslich durch die Gnade erhält. Daraus resultiert ein schiefes Verständnis des Verhältnisses von Person und Natur bei Maximus, weil die Einheit des Menschen für Maximus in gewisser Weise schon in der Natur realisiert ist und nicht erst durch die Person und die Gnade bewirkt wird: Die Gnade vervollkommenet die Natur in ihrer Offenheit. Die Gnade steht der Natur nicht wie einer geschlossenen „natura pura“ gegenüber.²¹⁵

In der Tat steht die Distinktion Bild-Ähnlichkeit der Unterscheidung von λόγος und τρόπος nahe, wie schon Heinzer bemerkt hat.²¹⁶ Das Verständnis der Unterscheidung von λόγος und τρόπος ist im Hinblick auf Natur und Person für das Verständnis der Güte des Menschen und seiner Freiheit von gros-

213 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 138,6–10 (1324A–B): Καὶ εἰ μὲν κατὰ φύσιν, οὐδέποτε τῆς πρὸς ἄλλο πρὸς ἐκπλήρωσιν εἴδους ἐτέρου συνθέσεως παυόμενον ὁραθήσεται, διὰ τὴν βίαν τῆς φύσεως αὐτῆς ἐκστῆναι μὴ δυναμένης, καὶ τοῦτ' αὖτε σώματος χωρὶς ἢ ψυχῆς, οὔτε ψυχῆς σώμα ποτε νοηθήσεται.

214 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 158,19–28 (1333D–1336A).

215 Siehe schon Doucets Diktum: Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 227: „La distinction entre l'image et son développement en ressemblance ne correspond pas à la distinction de la „nature pure“ et du „surnaturel“ élaborée par la théologie occidentale médiévale. Bien que Maxime ne confonde pas le domaine de la nature et celui de la grace [...] et considère la θέωσις comme dépassant les possibilités de la nature, il voit cette nature comme dépendant de la grace en son principe et sa fin.“

216 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 164. So auch schon Balthasar: Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 223. Vgl. auch eine Scholie in den opuscula: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 37B–C: Οὐσία γάρ, τό κατ' εἰκόνα, ὁ λόγος· τό καθ' ὁμοίωσιν δέ, ὁ βίος, ὑπόστασις ἐστίν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων ἡ ἀρετὴ συμπεπλήρωται.

ser Bedeutung. Darum geht Maximus auch in Amb. 42 auf diese Unterscheidung ein, wenn er von der Unterscheidung von Entstehung bzw. Schöpfung und Zeugung handelt.²¹⁷ Die Schöpfung bzw. die Entstehung des Menschen ist ein Prinzip der Natur, ein λόγος und ein Naturgesetz, das im Willen Gottes fixiert ist.²¹⁸ Die Zeugung repräsentiert den Aspekt der freien Weise dieser Entstehung. Der Sündenfall Adams, so könnte man Maximus deuten, bewirkte für den Menschen notwendigerweise eine Veränderung auf beiden Ebenen der gottgeschaffenen Natur und der Weise seiner Fortpflanzung. Die *leibliche* Zeugung stellt ein Resultat des Falles dar, wobei die Sünde den Tod in diese Natur hineinbringt bzw. von Gott als Strafe und Belehrung in Voraussicht der Sünde zumindest als Möglichkeit schon bei der Schöpfung in die Natur hineingelegt worden ist. Die Schöpfung an sich ist gut, aber nach dem Fall dem Tod verhaftet. Die Zeugung selbst ist die Weise, wie sich die sündige Welt fortpflanzt. Sie ist das Resultat der Freiheit des Menschen, hat aber Auswirkungen auf die gesamte Natur und gewissermassen auf Gott selbst, da dieser seine Schöpfungsabsicht entsprechend anpasst. Der Leib in seinem ursprünglichen Zustand hätte demnach stärkeren Bildcharakter gehabt, als der Leib im postlapsarischen Zustand, indem er Gottes Güte und Einheit direkter widerspiegelt hätte. Dieser prälapsarische Zustand bleibt aber unreal, indem er nie wirklich durch Adam vollzogen wurde, sondern sogleich durch den schlechten Vollzug gefallen ist. Das Bildsein *an und für sich* ist so eigentlich eine relativ surreale Angelegenheit für Maximus und besitzt ohne den notwendig geforderten Vollzug keinen Realitätsgehalt und kann so eigentlich nie zur Sprache kommen, ohne den Sündenfall und die Heilveranstaltung Gottes zu erwähnen.

In die Situation des gefallenen Menschen begibt sich der Λόγος Gottes selbst aus Güte heraus.²¹⁹ Maximus kehrt die Referenzrichtung der Bild-Ähnlichkeit Distinktion soteriologisch gesehen so um, dass Gott Bild des Menschen und ihm ähnlich wird.²²⁰ Indem Christus selbst sich in seiner Menschennatur dem

217 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 124,3–134,21 (1316C–1321B).

218 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 128,14–17 (1317D); vgl. auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 166,29–168,1 (1340B).

219 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 184,3–4 (1348C).

220 Er erweist sich so als ein Denker, der streng an der Reziprozität der Gott-Welt Beziehung festhält, wie er es in seinem Ausspruch tut, dass Gott und Mensch gegenseitig füreinander Paradigmen sind – also auch der Mensch für Gott zum Ausgangspunkt der Angleichung wird. Dionysius würde aufgrund seiner streng ontologischen Hierarchie nicht davon sprechen, dass Gott dem Menschen ähnlich sei. Siehe Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IX,6 (211,13–212,8). Für Maximus ist aber die Christologie auch für seine Ontologie letztlich massgebend. Die Güte Gottes im Abstieg zum Menschen ist demnach genauso entscheidend wie seine Einheit, die seine Transzendenz über alles ausdrückt. Man könnte sogar sagen, die Güte Gottes sei seine Einheit im konkreten Vollzug. Thunberg verweist in

Geschaffensein unterzieht und kenotisch hinuntersteigt, wird er im Hinblick auf die Natur mit dem Menschen identisch und so als Gott zum Bild des Menschen, aber ohne Sünde.²²¹ Der Sohn Gottes wird dem (zum Tod) verurteilten Menschen in dessen Vergänglichkeit um der Übertretung willen in einer freien Entäusserung und gemäss seinem Heilswillen freiwillig ähnlich, indem er die Gestalt des Sklaven anzieht und sich freiwillig und gehorsam den Leiden der Natur unterzieht ohne dass diese Zeugung und die Folgen der Sünde bei Christus auf eigene Sünde zurückführbar wären.²²² Der freie Nachvollzug der Menschennatur und das Ähnlichwerden mit dem Menschen bedeuten, dass Christus nicht die Natur in Abstraktion von der Geschichtsunterworfenheit der Schöpfung und damit der Unterworfenheit der menschlichen Freiheit genau so übernimmt, wie sie vor dem Fall Adams gewesen ist, sondern er nimmt die der leiblichen Vergänglichkeit aufgrund der Sünde unterliegende menschliche Natur an, wie auch die Zeugung aus dem Leib – beide eigentlich keine ursprünglich durch Gott intendierten Zustände.²²³ Die Unterwerfung der Natur unter den Tod ist nach dem Fall Naturgesetz und insofern Wille Gottes, als Strafe zwar für die Sünde des Menschen, aber nichtsdestotrotz ontologische und damit natürliche Realität. Durch die Annahme dieser natürlichen Realität wird Christus Bild des Menschen. Durch den personalen Vollzug dieser Realität in der leiblichen Zeugung durch die Jungfrau Maria wird Christus dem Menschen auf heilvolle Weise ähnlich, insofern er sich der Freiheit der Menschen anpasst und deren Geschichte und Verurteilung auf sich nimmt, ohne dass er sich derselben Verfehlung schuldig macht, was seine Zeugung ohne Samen andeutet.²²⁴

Maximus kann demnach die Bild-Ähnlichkeit Distinktion genauer deuten, indem nicht nur Gott in Bezug auf den Menschen das Paradigma bildet, sondern Christus in seiner Annahme der Menschennatur sich den Menschen in seiner Freiheit zum Paradigma der menschlichen Natur nimmt und so zeigt, was es für Gott heisst, Bild und Ähnlichkeit des Menschen zu sein: Die menschliche Natur zu erneuern bzw. wiederherzustellen. Darin besteht Soteriologie: Indem Christus den Menschen in sich abbildet und ihm ähnlich wird, bleibt

seinem Kapitel über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ebenso auf die Reziprozität von Gott und Mensch als Charakteristikum der maximianischen Theologie. Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 127.

221 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 124,10–14.16–20 (1316C–D).

222 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 124,12–16.20–25 (1316D).

223 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 126,1–9 (1317A). Natürlich bringt Maximus die Qualifikationen an, dass Christi Sündlosigkeit sich in der besonderen Weise seiner leiblichen Zeugung zeigt: in der Jungfräulichkeit seiner Mutter.

224 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 184,5–7 (1348C).

er gleichzeitig sich selbst. Dies ist ihm nur aufgrund seiner Einheit und Güte möglich, da er aus sich herausgehen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Christus stellt den Bildcharakter des gesamten Menschen wieder her, indem er selbst sich seine menschliche Natur zum Bild seiner eigenen göttlichen Natur macht. Dies so, dass er den Menschen verständlich wird und nahe kommt durch seine Ähnlichkeit mit ihnen. In der Christologie des Maximus wird so soteriologisch wirksam, dass Bildsein immer im Vollzug zur Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit dem Archetyp begriffen ist,²²⁵ da Christus bei allem Abbildsein des Menschen dessen Sünde nicht begeht, sondern die gefallene Natur neu auf ihre Ähnlichkeit mit Gott und mit sich selbst als Sohn hin vollzieht.

Das Sein Gottes, wie wir oben gesehen haben, vollzieht sich als Vereinigung in der Differenz, die aus der Güte selbst entspringt. Gottes Güte zeigt sich bei Maximus dadurch, dass der Λόγος Bild des Menschen wird und zu ihm absteigt. Es ist ebenso Christi ganz persönliche, freie Leistung, dem Menschen durch seine Zeugung ähnlich und vereint zu werden, indem er seine Leiden und seine Vergänglichkeit auf sich nimmt, um den Menschen letztlich durch Tod und Auferstehung vom Tod zu befreien. Erst indem der Λόγος sich aus Güte den Menschen zum Paradigma genommen hat und ihm ähnlich geworden ist, ist es dem Menschen umgekehrt möglich, sich Christus zum Vorbild zu nehmen.²²⁶ Denn Christus hat in sich den Menschen als Bild und Ähnlichkeit Gottes selbst wiederhergestellt und dargestellt.

9.2.3 *Der Abbildcharakter der menschlichen Freiheit*

Das Paradox der Menschwerdung besteht laut Maximus darin, dass der Gott-Λόγος sich zwar der Natur unterwirft, sie aber gleichzeitig übersteigt.²²⁷ Paradox ist seine Güte, aufgrund der er aus sich herausgehen kann ohne sich zu verlieren, und so gleichzeitig in sich verbleibt und nichts von seiner Güte verliert.²²⁸ Dies ist die Freiheit und Güte Gottes, als deren Bild sich der Mensch in seiner Natur erweist.

225 Siehe Ep. 6 Maximus Confessor, *Epistulae*, 429B11–12: Das Bild wäre kein Bild mehr, wenn es mit dem Archetyp identisch wäre.

226 Vgl. die klassische Stelle: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 10, 164,6–12 (1113B–C). Vgl. auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 60, 264,11–16 (1385B–C).

227 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 71, 316,23–28 (1409D): Πᾶς γὰρ ἄνθρωπος ἐχθρὸς πάντως τοῦ Θεοῦ καὶ ψεύστης προδήλως καθίσταται ὁ τὸν Θεὸν τῷ νόμῳ τῆς φύσεως ἀμαθῶς τε καὶ ἀσεβῶς περικλείων, καὶ ἀπαθῶς ὑπὲρ φύσιν ἐν τοῖς ὑπὸ φύσιν οὐσιωδῶς γενόμενον τὰ κατὰ φύσιν ὡς πάντα δυνάμενον ἐνεργῆσαι πιστεύειν μὴ ἀνεχόμενος.

228 Dies ist, wie schon gesagt, ein dionysischer Gedanke bei Maximus. Siehe das Zitat in Maxi-

Maximus sieht letztlich die Gottesabbildlichkeit des Menschen in seiner Freiheit.²²⁹ Als Grund für die Freiheit und Selbstbewegtheit des Menschen gibt Maximus die Güte Gottes an, der die Seele so nach seinem Bild geschaffen hat.²³⁰ In der Disputation mit Pyrrhus ist der Gedanke wahrscheinlich am klarsten ausgesprochen.²³¹ In der eben zitierten Stelle der Disputation werden Bild und Ähnlichkeit anhand des Freiheitsbegriffes so miteinander verbunden, dass die Freiheit sowohl die Ebene der Natur als Vermögen (Wille und Vernunft), wie auch die Ebene der Aktivität (konkretes Handeln), die durch die Person bestimmt wird, umfasst. Indem Natur und Freiheit sich gegenseitig bedingen, müssen auch der Bild- und Ähnlichkeitscharakter in ihrer gegenseitigen Bedingung gesehen werden.

Maximus verbindet nicht nur gegen Ende seiner Karriere, sondern auch schon früh in den Quaestiones et dubia neben Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit und Unsichtbarsein, welche der Mensch nur teilhaft besitzt, nämlich durch die Seele, auch folgende Eigenschaften mit der Gottebenbildlichkeit: Nicht einer Herrschaft zu unterliegen und frei zu sein. Alle diese Eigenschaften machen das Bild Gottes im Menschen aus, da sie Gottes Wesen abbilden. Eigenschaften wie die Leidenschaftslosigkeit, die Sanftmut, die Grossherzigkeit und weitere sind Merkmale der göttlichen Güte, wie sie in der Tätigkeit Gottes zum Ausdruck kommt. Die bildhaften Eigenschaften verleiht Gott der Seele des Menschen von Natur aus. Die Merkmale der Ähnlichkeit, die zur Aktivität Gottes gehören, überlässt er dem freien Willen des Menschen, der sich

mus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 71, 322,10–17 (1413C–B). Siehe auch Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 232,16: κτίζων τὰ ὄντα ὁ θεὸς οὐδὲν τῶν οἰκείων μειοῖ ἀγαθῶν.

229 Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 118, formuliert: „Thus this stress on the rational capacity of the soul as the primary reflection of man's image character is frequently balanced in Maximus by a similar stress on human freedom.“

230 Siehe Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I,11 (96,13–98,2).

231 Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 560,19–22 (304C) [Wir zitieren nach der Ausgabe von Doucet und in Klammern nach der Ausgabe in der Patrologia Graeca, Bd. 91]: τὸ δὲ φύσει λογικὸν καὶ φύσει αὐτεξούσιον – τὸ δὲ αὐτεξούσιον κατὰ τοὺς πατέρας θέλημα ἐστίν. Noch klarer weiter unten 561,2–6 (304C): Καὶ πάλιν εἰ κατ' εἰκόνα τῆς μακαρίας καὶ ὑπερουσίου Θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεγέννηται, αὐτεξούσιος δὲ φύσει ἡ θεία φύσις, ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς ὄντως εἰκὼν αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει. Hier verbindet Maximus die Gottabbildlichkeit ganz eindeutig mit der Freiheit und benutzt diese, um das Vermögen des Willens im Menschen zu begründen. Vgl. auch 581,8–14 (324C–D): Ὁ μέγας δὲ Μωϋσῆς ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου γενέσει τὸν Θεὸν εἰσάγει λέγοντα· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ἡμοίωσιν. Εἰ οὖν εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τῆς θείας φύσεως, αὐτεξούσιος δὲ φύσις ἡ θεία, ἄρα καὶ ἡ εἰκὼν, εἴπερ τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον σώζει ὁμοίωσιν, αὐτεξούσιος φύσει τυγχάνει. Εἰ δὲ τοῦτο, γέγονε δὲ τὸ φύσει ἀρχέτυπον καὶ εἰκὼν φύσει, ἄρα κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικὸς φύσει ὑπῆρχεν ὁ αὐτός.

durch Nachahmung der göttlichen Tugenden Gott ähnlich machen soll.²³² Die Verbindung von Bild und Ähnlichkeit wird durch die Freiheit begründet, die die naturgegebene Bedingung der Möglichkeit der Ähnlichkeit des Bildes mit dem Archetypen darstellt.²³³ Die natürliche Freiheit des Menschen wird auch in Amb. 42 klar durch Maximus affirmiert. Sie ist zentral für den Fortschritt vom Bild zur Ähnlichkeit.²³⁴

Durch die menschliche Freiheit wie sie durch Vernunft und Wille konstituiert wird, wird ebenfalls der Leib ab ovo in die Gottabbildlichkeit integriert, da die menschliche Freiheit in Zeit und Raum und folglich als Körperlichkeit verwirklicht werden muss²³⁵ (vgl. das Verhältnis von Vernunft und Sinneswahrnehmung).²³⁶ Die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ist also Verwirklichung sowohl der Vernunft wie auch des Willens, die gute Gaben Gottes sind.²³⁷ Daher besteht keine Diskontinuität im Denken, wenn Maximus in Amb. 7 die Ein-

232 Siehe Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, 3,1; 170,1–20: Τί ἐστι τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον. κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν, καὶ ὑποκαταβάς λέγει „καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν“ καὶ παρέλειπεν τὸ καθ' ὁμοίωσιν? Ἐπειδὴ ὁ πρῶτος τοῦ θεοῦ σκοπὸς ἦν τὸ ἄνθρωπον γενέσθαι κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν, ἔστι δὲ τὸ κατ' εἰκόνα ἡ ἀφθαρσία, ἡ ἀθανασία, τὸ ἀόρατον, ἅπερ εἰκονίζει τὸ θείον, ταῦτα δέδωκεν ἔχειν τῇ ψυχῇ, δεδωκώς αὐτῇ μετὰ τούτων καὶ τὸ αὐτοδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον, ἅπερ πάντα τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ εἰσιν εἰκονίσματα. Τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν ἐστὶν ἡ ἀπάθεια, τὸ πρᾶον, τὸ μακρόθυμον καὶ τὰ λοιπὰ τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ γνωρίσματα, ἅπερ πάντα ἐνεργείας θεοῦ εἰσιν παραστατικά. Τὰ οὖν τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἅπερ τὸ κατ' εἰκόνα δηλοῦσιν, δέδωκε φυσικῶς τῇ ψυχῇ· ἃ δὲ τῆς ἐνεργείας εἰσιν τοῦ θεοῦ, τὸ καθ' ὁμοίωσιν χαρακτηρίζοντα, ταῦτα τῇ ἡμετέρᾳ αὐτεξουσίᾳ ἀφῆκε γνώμῃ, ἀναμένων τοῦ ἀνθρώπου τὸ τέλος, εἰ πως ἑαυτὸν διὰ τῆς μιμήσεως τῶν θεοπρεπῶν τῆς ἀρετῆς γνωρισμάτων τῷ θεῷ ὅμοιον καταστήσῃ· διὰ τοῦτο οὖν παρέλειπεν ἡ θεία γραφή ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα λεχθεῖσιν τὸ καθ' ὁμοίωσιν. Zur Rolle der Tugend in der Verähnlichung mit Gott, d. h. der Vergöttlichung vgl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 466–476; Salés, „Divine Incarnation through the Virtues“.

233 Im frühen Brief 6 sagt Maximus (im Kontext der Widerlegung der Ansicht, dass die Seele ein Leib sei), dass der Leib an sich kein Bild Gottes sein kann, weil die Ähnlichkeit mit Gott auf Unkörperlichkeit beruht. Siehe Maximus Confessor, *Epistulae*, 429B1–9. Wie oben angedeutet, beruht jedoch die Bildhaftigkeit des Leibes wesentlich auf der schon naturhaften Vermittlung des Abbildcharakters durch die Seele.

234 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 180,22 f. (1345D). Zur Selbstbestimmung bei Maximus vgl. auch Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, 198–204.

235 Es ist bei Maximus essentielles Element der geistigen Freiheit des Menschen, dass sie in Raum, Zeit und Körperlichkeit auseinander gedehnt ist, im Gegensatz zur Freiheit Gottes und der Freiheit der Engel. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 581,20–582,3 (324D11–325A9).

236 Vgl. zur Pädagogie Gottes, die sich auch über die Sinne vollzieht Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 71, 324,4–17 (1413C–D).

237 Der Mensch muss frei geistig gezeugt werden, um Gott ähnlich zu sein. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 180,11–23 (1345D).

heit des Menschen aus Seele und Leib auf die Güte Gottes zurückführt.²³⁸ Die Schöpfung aus Güte bedeutet ja auch, dass die geschaffenen Dinge der Zeitlichkeit bzw. der Mensch der Leiblichkeit unterworfen sind, in denen die Güte Gottes erscheinen kann.²³⁹

Maximus kann synthetisch so interpretiert werden: Gerade in der Spanne von Bild und Ähnlichkeit, anhand derer der Mensch sein Wesen vollziehen muss, zeigt sich der Abbildcharakter des Menschen. Gott ist immer schon einer; er befindet sich immer schon im vollkommenen Vollzug und hat in sich die Spanne zwischen Bild und Ähnlichkeit immer schon vollzogen in der Zeugung des Sohnes durch den Vater. Die Güte Gottes, die sich in der Fruchtbarkeit Gottes zeigt (seiner Dreiheit), soll der Mensch durch seine Rückkehr zu Gott zur Darstellung bringen. Die Einheit des Wesens Gottes kann aufgrund seiner Güte nicht von der Dreiheit der Personen abstrahiert werden. Ebenso kann die Einheit des Wesens des Menschen, der aus Leib und Seele besteht, nicht von seiner Güte im vollkommenen Vollzug isoliert werden. Maximus stellt so Gnade und Natur nicht als Gegensätze nebeneinander, sondern sieht schon in der Natur die Gestalt der Gnade vorgezeichnet, die nur im freien Vollzug und in der Relation zur Vollendung zu bringen ist. Freiheit des Vollzugs ist so kein Gegensatz zur „Statik“ des Wesens, sondern Erfüllung der der Einheit des Wesens selbst inhärenten Dynamik. Vielleicht ist dies die tiefere Bedeutung des scholastisch anmutenden Axioms, dass keine Natur ohne Energie existiert.

9.2.4 *Taufe und Ähnlichkeit mit Gott*

Die Taufe ist laut Amb. 42 der zentrale Ort, wo der Mensch Anteil erhält an Christi geistiger Zeugung zur Sohnschaft Gottes und seine leibliche Zeugung ablegen kann.²⁴⁰ Durch die leibliche Zeugung ohne Samen in Freiheit löst Christus die Banden der leiblichen Zeugung in sich und gibt den an seinen Namen Glaubenden gemäss Joh 1,12–13 die Freiheit zurück, Kinder Gottes statt von Fleisch und Blut zu sein.²⁴¹ Diese geistige Zeugung durch die Taufe konsti-

238 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 118,16–17 (1092B).

239 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 67, 288,21–290,4 (1397A–B).

240 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 182,12–19 (1348B): Ἦστινος τὸν ἀνθρώπον ἐλευθερώσαι καὶ πρὸς τὴν θεϊαν εὐκληρίαν ἐπαναγαγεῖν βουλόμενος ὁ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας Λόγος, ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων ἀληθῶς γίνεται τε καὶ γεννᾶται σωματικῶς χωρὶς ἁμαρτίας διὰ τὸν ἀνθρώπον, καὶ βαπτίζεται, τὴν εἰς υἰοθεσίαν πνευματικὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἐκουσίως ὑπερχόμενος γέννησιν, ὁ κατ' οὐσίαν Θεὸς καὶ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱός, εἰς ἀθέτησιν τῆς ἐκ σωμάτων γεννήσεως.

241 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 184,8–12 (1348C–D): τὴν ἐν Πνεύματι μυστικῶς διωρθώσατο γέννησιν, καὶ τῆς σωματικῆς γεννήσεως λύσας ὑπὲρ ἡμῶν ἐν ἑαυτῷ

tuiert eine Erweiterung der Grenzen der Natur, die Christus zuerst vollzogen hat.²⁴² Gott selbst hat so die Verbindung von Sein und Gutsein in Christus vollzogen, die entfremdende Trennung in der Natur geheilt und diese zum Immersein geführt.²⁴³ Die Güte Gottes einigt die getrennte Natur und verähnlicht den Menschen mit Gott durch die Befreiung von der Sünde und die Verleihung der Unsterblichkeit.

Der Mensch kann seine Freiheit nur in der Ähnlichkeit mit Gott durch Christus vollziehen. Christi Ähnlichkeit mit uns besteht in seiner leiblichen Zeugung, der er die geistige Zeugung in seiner Taufe folgen lässt.²⁴⁴ Die geistige Zeugung des Menschen ist gewissermassen ein „Rückruf“ oder eine Neuschöpfung des Menschen.²⁴⁵ Sie ist die zweite von drei (bzw. vier) Zeugungen, die Gregor von Nazianz in der von Maximus in Amb. 42 kommentierten Stelle aufzählt. Die erste der drei Zeugungen ist die leib-seelische Geburt, durch die der Mensch das Sein erlangt. Die zweite ist die Taufe, durch die der Mensch das Gutsein erlangt. Die dritte ist die Auferstehung, durch die der Mensch in Gnade das Immersein verliehen erhält. Diese drei Weisen der Zeugung entsprechen der Triade des Seins, des Gutseins und des Immerseins.²⁴⁶ Das Sein, das wir durch die simultane Schöpfung von Leib und Seele erhalten, entspricht dem Bildsein des Menschen. Das Gutsein und das Immersein entsprechen der Ähnlichkeit. Christus nimmt das Bild an und ruft es zurück oder schafft es neu und bringt es zur Ähnlichkeit mit ihm. Laut Larchet zeigen die drei Triaden (Drei Zeugungen des Menschen, Sein-Gutsein-Immersein, Samenlose Zeugung-Geistige-Zeugung-Auferstehung Christi) die Korrespondenz von Anthropologie, Metaphysik und Christologie auf, wobei die Christologie die fundamentalste der drei ist²⁴⁷ und, so kann man hinzufügen, keine Disziplin von der anderen ablösbar ist.

τὰ δεσμά, δέδωκεν ἡμῖν ἐξουσίαν διὰ τῆς κατὰ Πνεῦμα γεννήσεως κατὰ θέλησιν, τέκνα Θεοῦ ἀντὶ σαρκὸς καὶ αἵματος γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Das Zitat aus Joh 1,12–13 ist in diesen Satz eingewoben.

242 Der Abstieg Gottes zum Menschen übersteigt laut Maximus die Ordnung und Kraft der Natur, weshalb Paulus ihn Torheit und Schwachheit nennt. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 71, 314,11–18 (1409A–B).

243 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 184,18–22 (1348D).

244 Auch Larchet hat die Beziehung der geistigen Zeugung mit der Ähnlichkeit mit Gott hervorgehoben. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 165. Larchet verweist auch auf die Passage bei Maximus Confessor, *Mystagogia*, 53,864–55,882.

245 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 184,15–18 (1348D). Zur Taufe Jesu vgl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 411–414.

246 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 142,7–17 (1325B–C).

247 Siehe Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 413f.

Der Schlüssel zur Güte des Menschen und seiner Ähnlichkeit mit Gott liegt in der Taufe, welche den Menschen mit Christus und dessen Leben, Sterben und Auferstehen verbindet. Diese Neuschöpfung ist der Übergang vom Bild zur Ähnlichkeit und beinhaltet ein Sterben des alten Menschen. In Thal. 61 beschreibt Maximus diesen Vorgang so:²⁴⁸ Christus befreit die Natur vom Gesetz der ersten Weise der Entstehung des Adam, die lustvoll und sündhaft ist und zum Tod führt, und benutzt den Tod der Natur, den er freiwillig und schuldlos auf sich nimmt zur Verurteilung der Sünde. Alle, die freiwillig von Christus im Geist neu gezeugt werden und die lustvolle Entstehung ablegen und die Gnade der Sündelosigkeit in der Taufe und die Kraft der Sohnschaft im Geist unvermindert und unbefleckt annehmen, benutzen auch den Tod zur Verurteilung der Sünde, statt dass sie zum Tod verurteilt werden um ihrer einstigen Sünde willen; so gelangen die Heiligen zum göttlichen, unendlichen Leben, wenn sie den Lauf dieses Lebens vollendet haben.²⁴⁹ Die Taufe beinhaltet die

²⁴⁸ Maximus schliesst sich in der Soteriologie einer langen paulinisch geprägten Tradition an. Eigentümlich ist seine Betonung der Taufe. Vgl. Weiss, *Studia Anastasiana* 1, 211–216.

²⁴⁹ Paraphrasiert aus: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LVI–LXV, 61, 97, 224–99, 266: οὕτως διὰ τὸν Χριστὸν, τὸν παντελῶς ἀφελόμενον τῆς φύσεως τὸν καθ' ἡδονὴν τῆς γενέσεως νόμον καὶ τοῦ δι' αὐτὸν κατακριθέντος τῆς φύσεως θανάτου τὴν χρῆσιν εἰς μόνην τὴν τῆς ἀμαρτίας κατάκρισιν βουλήσει καταδεξάμενον, πάντες οἱ ἀπὸ Χριστοῦ κατὰ θέλησιν πνεύματι διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας ἀναγεννηθέντες καὶ τὴν καθ' ἡδονὴν προτέραν τοῦ Ἀδάμ διὰ τῆς χάριτος ἀποθέμενοι γένεσιν καὶ τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι χάριν τῆς ἀναμαρτησίας καὶ τῆς ἐν πνεύματι μυστικῆς υἰοθεσίας τὴν δύναμιν ἀμείωτὸν τε καὶ ἄχραντον διὰ τοῦ νόμου τῶν εὐαγγελικῶν φυλάξαντες ἐντολῶν εἰκότως εἰς τὴν τῆς ἀμαρτίας κατάκρισιν ἔχουσι τὴν τοῦ θανάτου χρῆσιν ἐνεργουμένην, καιρὸν λαβόντες κατακρίνουν ἐν τῇ σαρκὶ τὴν ἀμαρτίαν, γενικῶς μὲν κατὰ φύσιν χάριτι διὰ τὸ μέγα μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτὸν τὸ ἀπὸ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως χρόνον, ἰδικῶς δὲ κατ' ἐνέργειαν χάριτι τὸν ἀφ' οὗ διὰ τοῦ βαπτίσματος ἔλαβεν ἕκαστος τὴν χάριν τῆς υἰοθεσίας· καθ' ἣν ἐνεργουμένην ταῖς ἐντολαῖς γνωμικῶς μόνην τὴν ἐν πνεύματι γένεσιν ἔχοντες, διὰ πολλῶν παθημάτων εἰς κατάκρισιν τῆς ἀμαρτίας ὑπομένουσι τὴν τοῦ θανάτου χρῆσιν αὐτοῖς ἐπαγομένην. Οὐ γὰρ ἔτι δι' ἀμαρτίαν ὁ βαπτισθεὶς καὶ φυλάξας τὸ βάπτισμα ταῖς ἐντολαῖς κρατυνόμενος ὡς χρεὸς ὑπὲρ ἀμαρτίας καταβάλλεται τὸν θάνατον, ἀλλ' εἰς κατάκρισιν τῆς ἀμαρτίας τὴν αὐτοῦ καταδέχεται χρῆσιν, πρὸς τὴν θεῖαν καὶ ἀτελεύτητον ζωὴν μυστικῶς αὐτὸν παραπέμπουσιν, εἴπερ ἀληθείας ἔνεκεν καὶ δικαιοσύνης διὰ πολλῶν παθημάτων γενναίως τὸν τῆς παρούσης ζωῆς πεπληρώκασι δρόμον οἱ ἅγιοι, τῆς διὰ τὴν ἀμαρτίαν κατακρίσεως τοῦ θανάτου τὴν φύσιν ἐν ἑαυτοῖς ἐλευθερώσαντες καὶ τὸ πρὸς ἀναίρεσιν τῆς φύσεως ὅπλον τοῦ θανάτου πρὸς ἀναίρεσιν τῆς ἀμαρτίας κατὰ τὸν ἀρχηγὸν τῆς αὐτῶν σωτηρίας Ἰησοῦν ποιησάμενοι· εἰ γὰρ ἡ ἀμαρτία πρὸς ἀναίρεσιν φύσεως ὅπλον ἐν τοῖς αὐτῇ κατὰ τὸν Ἀδὰμ ἐνεργοῦσιν εἶχεν τὸν θάνατον, πολλῶ μᾶλλον ἐν τοῖς ἐνεργοῦσι τὴν διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ δικαιοσύνην ὅπλον ἔξει τὸν θάνατον πρὸς ἀναίρεσιν τῆς ἀμαρτίας ἢ φύσιν. Οὐκοῦν, ἀφ' οὗ γέγονε τὸ μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ ἐξεῖλε πάμπαν ὁ σαρκωθείς θεὸς ἐν τοῖς κατ' αὐτὸν πνεύματι γεννωμένοις τὴν τοῦ καθ' ἡδονὴν νόμου τῆς φύσεως γένεσιν, καιρὸς, ὡς ἔφην, γέγονε τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ, τοῦτέστι κατακριθῆναι τὴν ἀμαρτίαν.

Anteilgabe an der ewigen Sohnschaft des Sohnes, indem der Mensch Christus ähnlich wird, der sich selbst dem Menschen ähnlich gemacht hat.²⁵⁰

Die Taufe beinhaltet ebenso die freiwillige Selbstabtötung, welche Maximus als Tugend bezeichnet. Tugend, Taufe und Gutsein des Menschen hängen also bei Maximus engstens zusammen. Sie verwandeln den Tod von einer Verurteilung in ein Mittel zur Vernichtung der Sünde. Erst in Bezug zur Christologie wird also die Tugend tiefer sichtbar als eine Selbstabtötung, ein Mitsterben mit Christus, ein Mitgekreuzigtwerden mit Christus durch Abtötung der Leidenschaften. Die Distinktion von Bild und Ähnlichkeit ist ein vermittelndes Element in der Theologie des Maximus, das die Verbindung biblischer bzw. christologischer, asketischer und philosophischer Lehrstücke ermöglicht.²⁵¹ Die Umfunktionierung des Todes in ein Mittel zur Vernichtung der Sünde ist das Gekreuzigtwerden. Ebenso ist für Maximus die Abwendung vom Fleisch im Sinne einer Durchsichtigmachung der geistigen Prinzipien des Kosmos eine Abtötung. Dem Abtöten der Leidenschaften, dem die tugendhafte Praxis entspricht, muss die geistige Kontemplation folgen als Auferstehung, die die abgetöteten Dinge unter Einwirkung des Geistes auf ein höheres Niveau hebt. So dienen die Dinge dem Menschen auf seinem Weg zum Λόγος und zum Vater als Gehilfen. Diese Art des Verständnisses beruht letztlich auch auf einer Vereinigung – der von Tod und Auferstehung. Jede Absolutsetzung von Extremen oder Polen fällt für Maximus aus der allumfassenden Vereinigungsbewegung heraus, die letztlich im Λόγος bzw. in Jesus Christus gründet, und muss vermieden werden.²⁵²

250 Der Λόγος ist schliesslich der Archetyp, der selbst zum Bild wird: Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 581,14 f. (324D).

251 Vgl. auch Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 167.

252 Vgl. dazu Lollar, „To See into the Life of Things“, 414–420. In diesem Kontext der negativ behafteten Absolutsetzung muss man die scheinbar abfälligen Äusserungen des Maximus über die Materie verstehen. Vgl. z.B. neben vielen anderen Stellen Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 10, 228,9–11 (1145C): καὶ μόνῳ τῷ νῷ παντὸς ὕλικού ἐλευθέρῳ δεσμοῦ εἰς τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν τῆς γνώσεως ἐρχόμενος γῆν: Der Geist soll frei sein von jedem materiellen Band, damit er zur göttlichen und seligen Erkenntnis gelangen kann. Vgl. auch Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 27, 195,65–91, wo am Schluss die Erleuchtung durch die Monade steht: Ἔστι μὲν οὖν ἡ ὁθόνη ὁ αἰσθητὸς κόσμος ἐκ τεσσάρων ἀρχῶν, καθάπερ στοιχείων, καὶ αὐτὸς κρατούμενος· τὰ δὲ ἐρπετὰ καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ πετεινὰ οἱ διάφοροι λόγοι τῶν γεγονότων εἰσίν, πρὸς μὲν αἰσθησιν ὄντες ἀκάθαρτοι, πρὸς δὲ νοῦν καθαροί τε καὶ τρόφιμοι καὶ τῆς νοουμένης συστατικοὶ τυγχάνοντες ζωῆς· ἡ δὲ ἐκ τρίτου γενομένη φωνὴ πρακτικὴν καὶ φυσικὴν καὶ θεολογικὴν διδάσκει φιλοσοφίαν. Δεῖ γὰρ οὐχ ἅπας, ἀλλὰ καὶ δις καὶ τρίς ἀναστάντα, θύσαι τὴν κτίσιν τῶν φαινομένων καὶ φαγεῖν αὐτὴν γνωστικῶς τὸν τῷ θεῷ διόλου γνησίως ἐψόμενον. Ὁ γὰρ ἀναστάς τῆς ἐμπαθοῦς περὶ τὰ φαινόμενα διαθέσσεως τὴν τῶν φαινομένων ἔθυσσε κίνησιν καὶ τὴν πρακτικὴν κατορθώσας ἔφαγεν ἀρετὴν· ὁ δὲ τῆς ψευδοῦς περὶ τῶν ὄντων δόξης ἀναστάς τὰ μὲν τῶν φαινομένων ἔθυσσε σχήματα, τοὺς δὲ μὴ φαινομένους

Maximus verdeutlicht diese Vereinigung in Amb. 53 und 54. Die Selbstabtötung der leiblichen Glieder verändert den aufgrund der Sünde Leidenden, indem sie durch Danksagung in eine freie Tugend verwandelt wird, weil er von seiner grossen Schuld gemäss der Sünde erlöst wird und mit dem Λόγος gerecht eingeht in das Paradies, indem er die Ursache der Verurteilung und der schlechten Verfassung erkennt.²⁵³ Der Tod wird zur freiwilligen Tugend, die von Schuld erlöst und die Verurteilung zum Tod aufhebt. Der Mensch tilgt also mithilfe Christi die Schuld, die er durch die Sünde auf sich geladen hat und erlangt so die Freiheit. Dies wird möglich gemacht durch den schuldlos mit dem Dieb am Kreuz mitleidenden Λόγος. In ihm werden wir dazu aufgefordert, das Urteil Gottes über uns zu akzeptieren und so zu vollziehen, dass wir die Erlösung erlangen.²⁵⁴ Der tugendhafte Mensch wird um der Tugend willen auf mystische Weise mit Christus gekreuzigt.²⁵⁵ Der Tod als natürliches Gesetz kann tiefer als gerechtes Urteil Gottes verstanden werden, das Christus ohne Schuld auf sich genommen hat. Wer dieses Urteil freiwillig auf sich nimmt, macht sich Gott zum Freund, indem der Tod nun zum Mittel der Verurteilung der Sünde wird und in einem neuen Licht erscheint – als Gemeinschaft mit Christus im Mitgekreuzigtwerden als Abtötung der Leidenschaften und als Übereinstimmen mit seiner Sanftmut.²⁵⁶ Der Tod ist in gewissem Sinn derselbe wie der Tod als Strafe und Folge der Sünde. Aber aufgrund seiner Freiwilligkeit macht er den

λόγους φαγών τὴν ἐν πνεύματι φυσικὴν θεωρίαν κατάρθρωσεν· ὁ δὲ τῆς πολυθέου πλάνης ἀναστάς αὐτὴν μὲν τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν κατέθυσσε, τὴν δὲ τῶν ὄντων αἰτίαν κατὰ πίστιν φαγὼν θεολογικῆς ἐνεφορήθη δυνάμει. Πᾶς οὖν θεωρητικὸς νοῦς, ἔχων τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶ ῥῆμα θεοῦ, ἐν ἑαυτῷ τῆς φαινομένης κτίσεως ἀποκτείνας τὴν κίνησιν, κατάρθρωσεν ἀρετὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν σχημάτων ἑαυτοῦ τὴν φαντασίαν ἀποτεμών, τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν ὄντων εὗρεν ἀλήθειαν, καθ' ἣν ἡ φυσικὴ θεωρία συνέστηκε, καὶ τῆς οὐσίας τῶν ὄντων ὑπεράνω γενόμενος, τὸν τῆς θείας καὶ ἀμάχου μονάδος δέχεται φωτισμόν, καθ' ὃν τῆς ἀληθοῦς θεολογίας συνέστηκε τὸ μυστήριον. Die Absolutsetzung eines Pols wird durch das Zusammenstellen mit seinem jeweiligen Gegensatz verhindert und geheilt. Ein schönes Zitat dazu findet sich in Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, 3, 46,10–14.

253 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 236,11–18 (1373A): Οὕτω περιίσταται αὐτῷ πάσχοντι δι' ἁμαρτίας ἡ ἐκ περιστάσεως τῶν μελῶν τοῦ σώματος νέκρωσις, δι' εὐγνώμονος εὐχαριστίας εἰς αὐθαίρετον ἀρετὴν μεταπίπτουσα, καθ' ἣν τῶν καθ' ἁμαρτίαν πολλῶν ἀπολύμενος ὀφλημάτων μετὰ τοῦ Λόγου δικαίως εἴσεισιν εἰς τὴν χώραν τῆς γνώσεως, φημι δὲ τὸν παράδεισον, ἐν ᾧ γενόμενος γινώσκεται τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ᾧ καθεῖργμεθα νῦν καταδίκης καὶ κακοπαθείας.

254 Der undankbare Dieb am Kreuz hängt zu sehr an seinem Leben und will das gerechte Dekret Gottes, den Tod, nicht annehmen. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 238,11–16 (1373B–C).

255 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 238,20 f. (1373C): ὑπὲρ ἀρετῆς τῷ Λόγῳ μυστικῶς συσταυρούμενος.

256 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 240,6–13 (1373D–1376A).

Menschen dem inkarnierten Gott ähnlich. Der freiwillige Gehorsam des Menschen ändert alles, obwohl er sich immer noch unter dem Tod befindet. Der Tod betrifft nicht nur den Körper, sondern bedeutet die Kreuzigung des gesamten Menschen.²⁵⁷ Der freiwillige Tod als Selbsthingabe ist so verstanden die Vollendung des Selbstvollzugs des Menschen, indem der Mensch im Tod der Güte Gottes, wie sie in Christus offenbart worden ist, ähnlich wird: Selbsthingabe bei gleichzeitiger Selbstwerdung. Wir sehen, dass für Maximus die Freiheit ein zentrales Scharnier ist, um das und anhand dessen sich scheinbar entgegengesetzte Realitäten vereinigen können.²⁵⁸ Als natürliche und persönliche Realität zeigt die Wichtigkeit der Freiheit auf, dass die Seele des Menschen nicht ohne seine Leiblichkeit zu verstehen ist, in der sie sich als Freiheit vollzieht.

In Amb. 54 sagt Maximus: Der geistige Joseph von Arimathäa nimmt den toten Leib Jesu, den Tod Jesu, und begräbt ihn in einem aus Glauben gehauenen Herzen wie in einem Grab. So macht er seinen eigenen Leib gewissermassen zum Leib Jesu durch die Gnade, ordnet die Sinne der Seele unter und bereitet sie zur Wahrnehmung der geistigen λόγοι der Dinge. Die Vermögen der Seele bereitet er zur Erfüllung der Tugenden und dient mit seiner Seele und ihren Vermögen den Geboten Gottes, indem er zeigt, dass diese Gebote natürliche Tätigkeiten der Seele sind. So wird er vom Tod erweckt durch einen festen Habitus der Tugend zur Erkenntnis und Aufnahme der in den Geboten verborgenen göttlicheren λόγοι.²⁵⁹ Der Fortschritt in der Tugend und der Erkenntnis wird hier in den Bahnen des Todes und der Auferstehung Christi ausgelegt, in welche die Taufe einführt durch eine neue geistige Zeugung, die die Freiheit ermög-

257 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 243,16–244,3 (1376C).

258 Freiheit verbindet Leib und Seele, Person und Natur, Bild und Ähnlichkeit, Tod als Strafe und Tod als Rettung, etc.

259 Paraphrase von Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 244,5–26 (1376C–1377A): Πᾶς οὖν ἄνθρωπος προσήκων πίστεως ἔχων καὶ γνώσεως καὶ τοῖς κατ' ἀρετὴν ἡϋξημένος τρόποις, καὶ πᾶσαν ἀπάτην τῶν ὕλικῶν ἑαυτοῦ περιελόμενος, οὗτος Ἰωσήφ ἐστὶ πνευματικός, δυνάμενος τὸ σῶμα λαβεῖν τοῦ Χριστοῦ καὶ καλῶς ἐνταφιάσαι καὶ ἐνθεῖναι τῇ ἐκ πίστεως λελατομημένῃ καρδίᾳ, τὸ τε σῶμα τὸ ἑαυτοῦ ὡς Χριστοῦ σῶμα διὰ τὴν χάριν, καὶ τὰ σῶματος μέλη ὅπλα δικαιοσύνης τῷ Θεῷ εἰς ἁγιασμόν ποιοῦμενος, τὰς δὲ αἰσθήσεις τοῦ σώματος ὑπουργοὺς εἶναι τῇ ψυχῇ κατὰ τὸν ἔμφυτον λόγον πρὸς τὴν ἐν πνεύματι φυσικὴν θεωρίαν παρασκευάζων, αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν ἰσονομεῖν ταῖς δυνάμεσι ποιῶν πρὸς τὴν τῶν ἀρετῶν ἐκπλήρωσιν, καὶ ἔτι τὴν ψυχὴν τε καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις δουλώσας ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Θεοῦ, αὐτὰς δὲ τὰς ἐντολὰς φυσικὰς τῆς ψυχῆς ἀποδεικνύς ἐνεργείας, καὶ διὰ τῆς κατ' ἀρετὴν ἀμεταθέτου καὶ παγίας ἔξεως εἰς κατανόησιν αὐτῆς καὶ ὑποδοχὴν τῶν ἐγκεκρυμμένων ταῖς ἐντολαῖς θεϊστέρων λόγων διεγχερόμενος, καὶ ὥσπερ σινδόνι τινὶ τοῖς περὶ τὸν αἰῶνα τοῦτον πνευματικοῖς λόγοις περιβάλλειν τὸν πρῶτον, ἐξ οὗ καὶ δι' οὗ καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα, Λόγον. Ὁ ταύτην οὕτω τηρήσας τὴν εὐκοσμον εὐταξίαν, Ἰωσήφ ἐστὶ, τὸ μυστικὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ μυστικῶς ἐνταφιάζων.

licht.²⁶⁰ Den eigenen Leib mit dem Leib Christi begraben ist nichts anderes als asketische Aktivität und Ausübung der Tugenden.

Die Güte als transzendente Eigenschaft des Seins stellt, wie wir gesehen haben, ein Strukturprinzip der Anthropologie des Maximus dar, das diese in ihrer Dynamik vom Bildcharakter des Menschen zu seiner Ähnlichkeit mit Gott prägt. Die Güte trägt diesen Fortschritt, indem schon die natürliche Konstitution des Menschen aus Leib und Seele ihren Grund in der Güte Gottes hat und sie den Menschen zu seinem Immer-Gut-Sein führt. Maximus integriert diese Dynamik der Güte anhand von Paulus in die sakramentale und christologische Dimension seiner Theologie durch die Taufe, den Tod und die Auferstehung Christi. Wie Güte und trinitarische Einheit Gottes in der Anthropologie des Maximus genauer zusammenhängen, soll im folgenden Kapitel gezeigt werden.

9.2.5 *Die Trinitarische Dimension der Ähnlichkeit*

Verähnlichung und Vereinigung mit Gott ist sowohl ethisch wie auch epistemologisch zu verstehen. Die Verähnlichung, sagt Maximus anhand des Beispiels des Melchisedek, ist auf den Sohn Gottes bezogen.²⁶¹ Der Sohn Gottes als Λόγος ist nun gemäss Amb. 7 derjenige, der in sich die Dialektik der Einheit und Unterschiedenheit der λόγοι der geschaffenen Dinge rekapituliert und vollzieht. Indem der Mensch sich auf ihn bezieht, rekapituliert auch der Mensch die Einheit und Verschiedenheit der λόγοι und vollzieht sie auf rechte Weise. Maximus sagt in Amb 7:

Welcher Mensch, der mit Vernunft und Weisheit weiss, dass die Seienden von Gott aus dem Nichtsein ins Sein geführt wurden, erkennt nicht den einen Λόγος als viele λόγοι, wenn er weise das betrachtende Vermögen der Seele dem natürlichen unendlichen Unterschied und der Vielfalt der Seienden zuwendet und mit der untersuchenden Vernunft im Verstand den Λόγος unterscheidet, gemäss dem sie geschaffen wurden. Der Λόγος wird aufgrund ihrer unvermischten Eigenheit in Bezug auf einander und zu sich selbst zusammen mit dem Unterschied der Geschöpfe auf ungetrennte Weise unterschieden. Und wiederum erkennt der Mensch die vielen λόγοι als einen Λόγος, der durch sich selbst unvermischt existiert.

260 Zu den Folgen der Taufe vgl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 413.

261 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 212,18–22 (1137D): "Οπερ, οἶμαι, γνοὺς καὶ παθὼν ὁ θαυμαστός ἐκεῖνος καὶ μέγας Μελχισεδέκ, περὶ ὃν τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ παρὰ τῇ Γραφῇ ὁ θεῖος διεξέρχεται λόγος, χρόνου καὶ φύσεως ὑπεράνω γενέσθαι καὶ ὁμοιωθῆναι τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ κατηξιώθη.

tiert aufgrund der Rückführung der vielen auf ihn als den wesenhaften und hypostatisch realen Gott-Λόγος Gottes des Vaters, der Anfang und Ursache aller Dinge ist.²⁶²

Der Λόγος umfasst alle λόγοι in sich und kann ihre Unterschiedenheit umfassen, ohne selbst dadurch geteilt zu werden. Dies tut er als vom Vater unterschiedener und mit ihm gleichwesentlicher Λόγος. Maximus lässt m. E. hier die Einheit des Λόγος als die vielen λόγοι auf der trinitarischen Einheit Gottes aufrufen.

Konkret soll die Erkenntnisbewegung des Menschen sich von den sinnlichen Erscheinungen der Dinge zu ihren inneren λόγοι bewegen und dann diese inneren λόγοι zu einem einheitlichen und einfachen und ununterschiedenen geistigen Begreifen zusammenführen und so eine Ahnung vom Schöpfer erhalten, der alles zusammenhält bzw. durch den Λόγος, der Sohn ist, den Vater erkennen und dann zur göttlichen Monade gelangen.²⁶³ Dieser Einigungsprozess orientiert sich an der eigenen Konstitution des Menschen aus Sinnen, Verstand und einfacher Vernunft, die sich jeweils auf ihre Objekte beziehen.²⁶⁴

Die Natur des Menschen ist bei Maximus zutiefst verknüpft und angelegt auf diesen Prozess der Einigung aller Dinge in sich und hat, so kann man sagen, gerade darin die Ähnlichkeit mit dem Sohn bzw. dem einen göttlichen Λόγος als

262 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 94,3–18 (1077C–1080A): Τίς γάρ λόγῳ εἰδῶς καὶ σοφία τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρὰ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρήχθαι, εἰ τῇ φυσικῇ τῶν ὄντων ἀπειρῶ διαφορᾷ τε καὶ ποικιλίᾳ ἐμφρόνως τὸ τῆς ψυχῆς θεωρητικὸν προσαγάγοι καὶ τῷ ἐξεταστικῷ συνδιακρίνοι λόγῳ κατ' ἐπίνοιαν τὸν καθ' ὃν ἐκτίσθησαν λόγον, οὐχὶ πολλοὺς εἴσεται λόγους τὸν ἓνα Λόγον, τῇ τῶν γεγονότων ἀδιαίρετως συνδιακρινόμενον διαφορᾷ, διὰ τὴν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλα τε καὶ ἑαυτὰ ἀσύγχυτον ἰδιότητα; Καὶ πάλιν ἓνα τοὺς πολλοὺς, τῇ πρὸς αὐτὸν τῶν πάντων ἀναφορᾷ δι' ἑαυτὸν ἀσυγχύτως ὑπάρχοντα, ἐνοούσιόν τε καὶ ἐνυπόστατον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Θεοῦ Λόγον, ὡς ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τῶν ὅλων, „ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε ὁρατὰ εἴτε ἀόρατα εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι, πάντα ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.“ Der Text in Anführungszeichen ist Zitat aus Kol 1,16.

263 Siehe dazu Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 25, 161,34–163,80.

264 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 15, 362,9–364,2 (1216A–B): Ὁ τὸ μέγεθος τῶν ὁρωμένων ὡς ἔχει κάλλους καὶ φύσεως σὺν λόγῳ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐπελεθῶν, μὴ συγχωρῶν αὐτῇ παντελῶς καθ' ἑαυτὴν γενομένην ἐνεργεῖν τοῦ ἡνιοχοῦντος αὐτὴν λόγου κεχωρισμένην οὐδέν, μηδὲ τὸν λόγον αὐτὸν τῆς τοῦ νοῦ ἀπλότητος ἄφετον, καθ' ὃν τῆς μὲν αἰσθήσεως τὰ τε εἶδη καὶ τὰ σχήματα διὰ μέσης τῆς κατὰ τὸν λόγον δυνάμεως εἰς λόγους παντοδαποὺς ἄγεσθαι πέφυκε, τῆς δὲ τοῦ λόγου δυνάμεως ἢ κατὰ τὴν διαφορὰν ποικιλία τῶν ἐν τοῖς οὐσι παντοδαπῶν λόγων εἰς ἐνοειδῆ καὶ ἀπλῆν καὶ ἀδιάφορον συνάγεσθαι νόησιν, καθ' ἣν ἡ ἀμερῆς λεγομένη καὶ ἄποσος καὶ ἐνιαία γνώσις συνέστηκεν, οὗτος ἀληθῶς διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς εὐταξίας τὸν ποιητὴν τούτων καὶ συνοχέα καὶ ἀρχηγόν, ὡς ἀνθρώπῳ δυνατόν, ἀνετυπώσατο, καὶ ἔργῳ Θεόν, οὐ κατὰ τὸ τί ποτε τὴν οὐσίαν εἶναι καὶ τὴν ὑπόστασιν (τοῦτο γὰρ ἀμήχανον καὶ ἀνεπιχείρητον), ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ μόνον εἶναι μαθών.

Einigung aller λόγοι. Die Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit des Menschen wird so in den grösseren Horizont der Einheit des Λόγος und der zu vollziehenden Einheit des Menschen in der Welt gestellt. Sherwood und Thunberg haben zwar gezeigt, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen die gesamte Trinität abbildet, aber die besondere Beziehung des Menschen zum Λόγος als der die λόγοι in sich auf einheitliche Weise umfassenden haben sie in diesem Kontext nicht direkt erwähnt. M. E. geht Maximus weiter, als nur auf „adumbrations of the Trinity in creation“ anzuspielen, besonders wenn es nicht nur um die ontologische Struktur des Menschen bzw. seiner Seele als νοῦς, λόγος, πνεῦμα geht, sondern um den konkreten Vollzug dieser seiner Natur, der sich am trinitarischen Λόγος orientiert.²⁶⁵ Thunberg spricht von „clear indications of an *imago Trinitatis* conception related to the constitution and spiritual activity of man“, aber er relativiert sogleich, dass Maximus sich nicht lange bei diesem Aspekten aufhält.²⁶⁶ Wir gehen hier weiter und möchten stärker die enge Verbundenheit von dreieiniger Einheit Gottes mit der menschlichen Natur und ihrem personalen Vollzug klar hervorheben. Thunberg hat zwar im christologischen Kontext gesehen, dass die Welt und der Λόγος dieselbe Wechselwirkung von Differenz und Einheit in sich tragen.²⁶⁷ Man müsste hier aber hinzufügen, dass die Einheit von Differenz und Einheit bei Maximus letztlich in der Trinität ihren „ontologischen“ Grund hat.

Thunberg führt neben Balthasar, Dalmais und Riou auch Stellen bei Maximus an, wo Maximus über die einheitliche Präexistenz der λόγοι im Λόγος spricht.²⁶⁸ Kann eine solche Einheit der λόγοι im Λόγος, wenn diese λόγοι Entscheidungen des göttlichen *Willens* entsprechen,²⁶⁹ unabhängig von der gesamten Trinität verstanden werden? Für Maximus ist der Wille Gottes schliesslich ein Vermögen, das mit dem Wesen gegeben ist, wobei die Substanz Gottes immer nur trinitarisch existiert. In der Tat ersieht der Mensch bei Maximus durch die Betrachtung der Welt²⁷⁰ nicht nur, dass eine Ursache existiert,

265 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 129–132.

266 Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 131.

267 Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 54.

268 Siehe Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 75–77.

269 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 73: „Ps-Denis – and his commentator John of Skythopolis – seems to have provided the dynamic aspect, and the understanding of λόγοι as divine wills, which Maximus took for granted.“

270 Dies kommt, wie schon gesehen, in Thal. 13 deutlich zur Sprache: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 13, 95,18–97,41: „Ἡ τάχα τὰ ὁράτα τοῦ θεοῦ εἰσιν οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν αἰδιον αὐτοῦ δύναμιν καὶ θειότητα, ἔχουσας διαπρυσίους κήρυκας τὰς τῶν γεγονότων ὑπερφυεῖς μεγαλοπρεπείας. Ὡς γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὸν κυρίως ὄντα θεὸν ὅτι ἐστὶ πιστεύομεν, οὕτως ἐκ τῆς τῶν ὄντων οὐσιώδους κατ’ εἶδος διαφορᾶς τὴν κατ’ οὐσίαν ἐμφυτον αὐτοῦ σοφίαν

sondern aus der Unterschiedlichkeit dieser Welt auch die Weisheit, die diese zusammenhält, und aus der Bewegung der Welt die sie erfüllende Lebendigkeit. Weisheit und Leben sind Bezeichnungen für Sohn und Geist. Somit ist die Kontemplation der Welt durch den Menschen und der darauffolgende Aufstieg des Menschen zur Einheit Gottes auch im trinitarischen Kontext zu verstehen. Aus der Schöpfung ist schon die Trinität zu erahnen, wenn auch auf sehr viel verborgener Weise als dies bei Augustinus der Fall ist. Der Ansatz bei der trinitarischen Einheit Gottes, deren dem Menschen durch den Λόγος vermittelten Nachvollzug die vollkommene Güte des Menschen in der Anthropologie des Maximus ausmacht, erlaubt uns, die trinitarische Dimension des Vollzugs der menschlichen Natur in Erkenntnis und Praxis durch die menschliche Person auszuformulieren und die trinitarische Abbildlichkeit der Schöpfung im Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen aufzuzeigen.

Der Mensch ist besonders in seiner Freiheit, verstanden als Vollzug des eigenen Wesens, auf die trinitarische Einheit Gottes angelegt. Die Vermögen und das Wesen des Menschen bilden in sich einen Mikrokosmos,²⁷¹ der ebenfalls auf alle Elemente der materiellen und der geistigen Schöpfung angelegt ist und diese in sich schliesst.²⁷² Dem liegt die natürliche leib-seelische Struktur

ὑφεστῶσαν καὶ τῶν ὄντων συνεκτικὴν διδασκόμεθα· καὶ πάλιν, ἐκ τῆς οὐσιώδους κατ' εἶδος τῶν ὄντων κινήσεως τὴν κατ' οὐσίαν ἔμφυτον αὐτοῦ ζωὴν ὑφεστῶσαν καὶ τῶν ὄντων συμπληρωτικὴν μαυθάνομεν, ἐκ τῆς κατὰ τὴν κτίσιν σοφῆς θεωρίας τὸν περὶ τῆς ἁγίας τριάδος, πατρὸς λέγω καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, λόγον λαμβάνοντες· θεοῦ γὰρ αἰδίου ἐστίν, ὡς ὁμοούσιος, δύναμις ὁ λόγος, καὶ θειότης αἰδίου τὸ ὁμοούσιον ἅγιον πνεῦμα. Κατάκριτοι τοιγαροῦν οἱ μὴ συνδιδαχθέντες ἐκ τῆς τῶν ὄντων θεωρίας τὴν αἰτίαν τῶν ὄντων καὶ τὰ κατὰ φύσιν τῆς αἰτίας ἴδια, τὴν δύναμιν λέγω καὶ τὴν θειότητα. Βοᾷ τοίνυν ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐν αὐτῇ ποιημάτων καὶ οἷον ἀπαγγέλλει τοῖς νοερώς δυναμένοις ἀκούειν τὴν ἰδίαν αἰτίαν τριαδικῶς ὑμνουμένην, λέγω δὲ τὸν θεὸν καὶ πατέρα, καὶ τὴν ἄφραστον αὐτοῦ δύναμιν καὶ τὴν θειότητα, ἡγουν τὸν μονογενῆ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ταῦτα γὰρ εἰσι τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ τὰ ἀπὸ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου νοήσει καθορώμενα.

271 Eine zentrale These des Maximus. Vgl. die Darstellung bei Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 132–143.

272 Gregor von Nyssa kritisiert einen rein philosophischen Begriff des Mikrokosmos und der Ähnlichkeit des Menschen mit dem materiellen Kosmos, weil dies den Menschen zu einem Tier degradiert, das auch aus den Elementen besteht. Das Besondere des Menschen sei gerade, dass er dem Schöpfer ähnlich sei, der ja immateriell ist. Hier werden die biblische Lehre vom Menschen als Bild Gottes und die platonische Lehre vom Menschen als Mikrokosmos gegeneinander gestellt. Vgl. Gregor von Nyssa, *De officio hominis*, 180A–B. Den Gegenstandspunkt zu Gregor bildet Nemeseius: Nemeseius von Emesa, *De natura hominis*, 1 (15,5f.): τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, δι' ἧ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται. Maximus versucht beide Richtungen der Abbildlichkeit miteinander anhand der Spannung von Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit des Menschen durch seinen christologisch-trinitarischen Einheitsbegriff zu integrieren. Vgl. auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 15, 364, 7–8 (1216C).

des Menschen zugrunde. Die Elemente der Schöpfung sollen durch den Menschen in Christus zu einem Vollzug und zu einer Synthese gebracht werden, die ihr Ziel darin haben, die Differenzen in der Welt miteinander zu vermitteln.²⁷³

Diese Einigung beschreibt Maximus in Amb. 21 so, dass die Vermögen des Menschen mit den Tugenden verbunden werden müssen, und die Seele sich selbst durch die Tugenden den göttlichen Prinzipien in ihnen verbindet. Diese λόγοι wiederum verbinden sich mit dem geistlichen (πνευματικός) Intellekt, der in ihnen verborgen ist, worauf dann dieser Intellekt die vollständige Seele ganz Gott hingibt und die gesamte natürliche und intentionale bzw. freiwillige Relation der Seele zu den gegenwärtigen Dingen weg stösst.²⁷⁴ Die menschliche und innerliche Seite des Vereinigungsprozesses aller λόγοι in den einen Λόγος hinein besteht also nicht nur in einer kontemplativen Vereinigung oder Zusammenfassung. Die menschliche Praxis folgt ebenfalls derselben Struktur der Vereinigung der Tugenden in den einen Geist hinein, der aufgrund dieser Einheit dann die natürliche und personal vollzogene Relationalität der Seele auf die sinnlichen Dinge auf Gott hin transzendieren kann. Dadurch, dass die Differenz von sinnlich und geistig, wie auch von Sinnen und sinnlichen Dingen bzw. geistigen Vermögen und geistigen Objekten, von Anfang an durch eine natürliche Relation zusammengehalten ist, liegt schon in der Differenz die Aufforderung zur Synthese, die letztlich einen Überstieg der Differenzen in die höhere, trinitarische Einheit bedeutet. In den Differenzen liegt für den Menschen die Aufforderung, die differenten Elemente, seien es nun Tugenden, sinnliche Elemente oder die vier Evangelien, durch Christus in einer Synthese untereinander und innerlich zu vollziehen.²⁷⁵

273 In Amb. 21 bestehen die Bereiche des Evangeliums, des materiellen Kosmos und des geistigen Kosmos alle aus 4 Elementen, die einander gegenseitig entsprechen und Analogien bilden und miteinander ohne Vermischung und unterschieden ohne Trennung verbunden sind. Im Hintergrund steht hier Christi Synthese, die kosmisch ausgeweitet wird. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 424,21–428,7 (1245A–C). Auf die christozentrische Kosmologie bei Maximus verweist auch Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, passim.

274 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 434,13–19 (1249C): αὐτάς δὲ τὰς δυνάμεις ταῖς ἀρεταῖς συνάπτει, καὶ ἑαυτὴν διὰ τῶν ἀρετῶν τοῖς ἐν αὐταῖς θειοτέροις λόγοις, οἱ δὲ θειοτέροι τῶν ἀρετῶν λόγοι τῷ ἐν αὐτοῖς ἀφανῶς κεκρυμμένῳ πνευματικῷ νῷ, ὁ δὲ πνευματικὸς νοῦς τῶν ἐν ταῖς ἀρεταῖς θειοτέρων λόγων, πᾶσαν τῆς ψυχῆς ἦν ἔχει πρὸς τὰ παρόντα φυσικὴν τε καὶ προαιρετικὴν σχέσιν διωθούμενος. Ob hier mit dem geistigen Intellekt der göttliche Geist gemeint ist, ist nicht ganz klar. Dafür spricht seine unsichtbare Verborgenheit, die bei Maximus normalerweise Gott zukommt. Siehe auch das nächste Kapitel.

275 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 424,21–428,18 (1245A–1248A); Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 430,24–432,15 (1248C–1249A).

Höhepunkt der Synthese der Tugenden ist die Liebe,

die die Menschen verzückt, führt und zu einer Einheit zusammenschliesst, die aus ihr ihren Anfang nehmen, durch sie bewegt werden und in ihr zur Ruhe kommen, und überhaupt alle vergöttlicht.²⁷⁶

Diese Vereinigung des Menschen mit sich selbst hat die Qualität einer (Neu-)Schöpfung. Charakteristikum der Schöpfung ist schliesslich auch u. a. die Zusammenfügung von Elementen. Diese schöpfungsmässige Aktivität des Menschen, die eigentlich im Nachvollzug des eigenen λόγος besteht, führt zur Ganzheit und Einheit, welche wiederum ermöglicht, dass der Mensch sich ganz dem ganzen Gott hingeben kann, was der verzückenden, aus-sich-herausstellenden (ἐκστατική) Aktivität der Liebe entspricht. Einigung als vollkommener Selbstvollzug setzt Verzückung und Hingabe voraus.²⁷⁷

Da Gott selbst in sich trinitarische Einheit ist, ist er auch immer dazu fähig, sich hinzugeben und hat dies durch die trinitarischen Hervorgänge und die Schöpfung ja auch getan und so sein Wesen vollzogen. Die Vergöttlichung des Menschen vollzieht sich als Vereinigung mit Gott in Hingabe. In dieser Vereinigung des Menschen mit der Welt, mit sich und mit Gott als Vergöttlichung kann Gott sich analog im Menschen ausdrücken und diesen sich ähnlich machen. Vielleicht meint Maximus dies, wenn er mit Gregor von Nazianz sagt, dass

276 Der ganze Abschnitt bei Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 432,16–434,6 (1249A–B): Ἐκ δὲ τούτων αὖθις τῶν γενικῶν τεσσάρων ἀρετῶν δύο γενικωτέρας κατὰ σύνθεσιν ἀρετὰς ποιεῖν ἐκδιδάσκειται, τὴν σοφίαν φημί καὶ τὴν πραότητα, τὴν μὲν σοφίαν ὡς πέρασ οὖσαν τῶν γνωστῶν, τῶν δὲ πρακτῶν τὴν πραότητα· οἷον ἐκ μὲν τῆς φρονήσεως καὶ τῆς δικαιοσύνης ποιεῖ τὴν σοφίαν, ὡς γνώσεως τῆς κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τῆς κατὰ τὴν δικαιοσύνην ἐπιστήμης ὑπάρχουσας συνεκτικὴν αἰτίαν, καὶ διὰ τοῦτο πέρασ τῶν γνωστῶν, ὡς εἶπον, τυγχάνουσας· ἐκ δὲ τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς σωφροσύνης τὴν πραότητα, μηδὲν ἄλλο τυγχάνουσας ἢ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας παντελὴ πρὸς τὰ παρὰ φύσιν ἀκινήσιαν, ἣν τινες ἐκάλεσαν ἀπάθειαν, καὶ διὰ τοῦτο τῶν πρακτῶν τέλος ὑπάρχουσας. Ταύτας δὲ πάλιν εἰς τὴν τῶν πασῶν γενικωτάτην ἀρετὴν, φημί δὲ τὴν ἀγάπην, συνάγει, ἐκστατικὴν οὖσαν τῶν ἐξ αὐτῆς καὶ προσαγωγικὴν τῶν δι' αὐτῆς καὶ ἐνοποιητικὴν τῶν εἰς αὐτὴν ἀρξαμένων τε καὶ κινήθέντων καὶ ληξάντων, καὶ διαφερόντως ἐπὶ πᾶσι θεοποιητικὴν. Die Kombination der Präpositionen ἐκ, διὰ und εἰς wie auch die dreifache Aktivität der Liebe als Verzückung, Hinführung und Vereinigung lässt hier auf einen trinitarischen Hintergrund der Liebe schliessen. Vergöttlichung durch Liebe als höchster Vollzug der Natur weist demnach einen trinitarischen Aspekt auf. Vgl. zur Einigungswirkung der Liebe bei Maximus: Hausherr, *Philautie*, 154–158.

277 Maximus fordert denn auch in Amb. 10 vom Menschen, dass er die Tätigkeiten seiner Vermögen Gott darbringt: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 166,19–21 (1116A): δεῖν ᾧθησαν τούτων τὰς ἐνεργείας, εἰκότως οὐχ ἑαυτοῖς, ἀλλὰ τῷ δεδωκότι Θεῷ, δι' ὃν καὶ ἐξ οὗ πάντα προσενέγκαι. Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 2, 400C1–4, wo Abraham Gott hingeben wird und so Gott empfängt.

Gottes Verhältnis zur Welt der Seienden bzw. zur Seele analog zum Verhältnis der Seele des Menschen zu seinem Leib zu verstehen ist.²⁷⁸ Den Ausdruck für Entsprechung ἀναλόγως benutzt Maximus einerseits für die Entsprechung der Seele zum Leib, andererseits auch für Gottes Verhältnis zur Seele, in der Gott ganz erscheinen kann,²⁷⁹ wobei Gott in seiner (blossen) Natur keinem der Seienden erscheinen kann.²⁸⁰

Die Vereinigung des Menschen mit Gott gestaltet sich ebenfalls als eine Vereinigung des Menschen mit der Welt und mit sich selbst als geistig-sinnliches Wesen. In Amb. 10 bietet Maximus nähere Ausführungen zum Verhältnis von geistiger und sinnlicher Schöpfung: Die Welt als solche besteht aus verschiedenen Teilen: geistig und im Äon einen Anfang nehmend oder sinnlich und zeitlich. Diesen beiden Teilen der Welt entsprechen das geistige Denken und die sinnliche Wahrnehmung aufseiten des menschlichen Subjekts.²⁸¹ In der Welt verbindet eine unauflösbare Kraft, die auch Relation genannt wird, geistige Erkenntnisvermögen und geistige Objekte auf der einen Seite und sinnliche Objekte und die Sinnesvermögen auf der anderen Seite.²⁸² Der Mensch als Seele und Leib entspricht nun exakt diesen Teilen des Kosmos, die durch eine natürliche (κατὰ φύσιν) und „mächtige“ (πολλή) σχέσις verbunden sind, die der σχέσις ἀκίνητος zwischen Leib und Seele des Menschen zu entsprechen scheint. Durch seine Vermögen ist er aber in der Lage, diese Teile gerade aufgrund seiner geteilten Konstitution selbst aktiv zu umschreiben und in sich zu einer Einheit zusammenzuziehen, was den Vollzug seiner Natur ausmacht.²⁸³ Diese Einheit

278 Siehe dazu Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 7, 120,3–6 (1092B–C): „ἴν' ὅπερ ἐστὶ Θεὸς ψυχῇ, τοῦτο ψυχῇ σώματι γένηται,“ καὶ εἰς ἀποδείχθῃ τῶν ὅλων Δημιουργός, ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεύων τοῖς οὐσι.

279 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 434,19–22 (1249C): ὁ δὲ Θεὸς ταύτην δι' ὅλου περιλαβὼν μετὰ τοῦ συμπεφυκότος αὐτῇ σώματος ἀναλόγως αὐτὰ ἐξομοιοῖ ἑαυτῷ, ὥστε δι' αὐτῆς ὅλης ἀπεριγράφως ὅλον φαίνεσθαι δύνασθαι.

280 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 434,22–436,2 (1249C): τὸν μηδαμῶς τινι τῶν ὄντων καθ' ὅτι οὐκ ἐξ αὐτοῦ φαίνεσθαι φύσιν ἔχοντα.

281 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 240,14–18 (1153A): Εἰ γὰρ πᾶσα ἡ τῶν ὄντων φύσις εἰς τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ διήρηται, καὶ τὰ μὲν λέγεται καὶ ἔστιν αἰώνια, ὡς ἐν αἰῶνι τοῦ εἶναι λαβόντων ἀρχήν, τὰ δὲ χρονικά, ὡς ἐν χρόνῳ πεποιημένα, καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτει νοήσει, τὰ δὲ αἰσθήσει. Der Mensch als Mikrokosmos gibt über den Makrokosmos Aufschluss – wer die Vermögen des Menschen betrachtet, findet die entsprechenden kosmologischen Realitäten vor. In der neueren Forschung wurde hierfür der Begriff der Meta-anthropologie geprägt. Vgl. Bieler, „Meta-Anthropology and Christology“.

282 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 240,18–242,2 (1153A): διὰ τὴν ταῦτα ἀλλήλοις ἐπισφίγγουσιν τοῦ κατὰ φύσιν σχετικοῦ ιδιώματος ἄλυστον δύναμιν, πολλὴ γὰρ ἡ πρὸς τὰ νοούμενα τῶν νοούντων καὶ πρὸς τὰ αἰσθητὰ τῶν αἰσθανομένων ἡ σχέσις.

283 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas I), 242,2–11 (1153A–B): ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγχάνων αἰσθητικοῦ διὰ τῆς κατ' ἐπαλλαγὴν πρὸς ἑκάτερα τὰ τῆς κτί-

in sich zu erreichen ist dem Menschen nur möglich, indem er sich auf Gott als trinitarische Einheit bezieht, der über die Trennung und Teilung der Welt erhoben ist, weil er einfach, unbegrenzt, absolut bzw. ungreifbar (ἄσχετος) ist.

Die Einheit Gottes ist für den Menschen nicht von Natur aus zu erreichen, weil sie übernatürlich ist und die Tätigkeiten (ἐνεργεῖαι) seiner Sinne und seines Geistes übersteigt, wie sie auch die geistigen und sinnlichen Dinge an sich übersteigt. Der Weg zu Gott besteht im Denken und Erkennen der Welt auf sinnliche und geistige Art, gleichzeitig muss der Mensch jegliche Erkenntnisbeziehung und die geschaffene Welt irgendwie über- oder durchschreiten, um liebend zur Einheit Gottes zu gelangen. Die eigene Einheit, die der Mensch erreichen soll, ist ihm gewissermaßen selbst transzendent und ein Geschenk der Gnade Gottes, der der Archetyp dieser Einheit ist.²⁸⁴

Maximus fasst diesen Durchgang des Menschen durch die Welt zu Gott später in Amb. 10 ebenfalls in die Sprache von Zweiheit und Einheit bzw. Dreieinigkeit. Der Mensch soll sich durch die Betrachtung und Orientierung auf die trinitarische göttliche Einheit hin von der geschöpflichen Zweiheit aus Materie und Form abwenden, indem er nur das göttliche Verlangen in sich aufnimmt. Diese Orientierung zur trinitarischen Einheit hin im Streben und im Denken findet genauerhin in der Seele des Menschen statt, die zwischen Gott und der Materie liegt.²⁸⁵ Die Seele besitzt in sich die Vermögen, sich mit beiden Seiten des Spektrums zu vereinigen: den Geist, der sie mit Gott vereint, und die Sin-

σεως τμήματα φυσικῆς σχέσεως τε καὶ ιδιότητος καὶ περιγράφεται καὶ περιγράφει, τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ τῇ δυνάμει, ὡς τοῖς ἑαυτοῦ πρὸς ταῦτα διαιρούμενος μέρεσι, καὶ ταῦτα διὰ τῶν οἰκείων μερῶν ἑαυτῷ καθ' ἑνωσιν ἐπισπώμενος· περιγράφεσθαι γὰρ τοῖς νοητοῖς καὶ αἰσθητοῖς, ὡς ψυχῇ τυγχάνων καὶ σῶμα, καὶ περιγράφειν ταῦτα κατὰ δυνάμιν πέφυκεν, ὡς νοῶν καὶ αἰσθανόμενος.

- 284 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 242,12–244,5 (1153B–C): 'Ο δὲ Θεὸς ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ, τὰ περιέχοντά τε καὶ περιεχόμενα καὶ τὴν, ὣν οὐκ ἄνευ ταῦτα, χρόνου φημί καὶ αἰῶνος καὶ τόπου φύσιν, οἷς τὸ πᾶν περιυλίσταται, ὡς πᾶσι παντελῶς ἄσχετος ὢν, ἅρα σωφρόνως ὁ διαγνοὺς πῶς ἔρην τοῦ Θεοῦ δεῖ, τοῦ ὑπὲρ λόγον καὶ γνῶσιν καὶ πάσης ἀπλῶς τῆς οἰασθῆποτε παντάπασι σχέσεως ἐξηρημένου καὶ φύσεως, πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσχετῶς παρελεύσεται, καὶ πάσης τελευταῖον ὅλης τῆς κατ' αἰσθησιν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐνεργείας ἑαυτὸν ὑπερφυῶς ἀπογυμνῶσας ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνότητος ἐπιτεύξεται, καθ' ὃν οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον ὁ τὴν τοιαύτην δωρούμενος χάριν Θεὸς καὶ οἱ ταύτην παρὰ Θεοῦ λαβεῖν ἀξιώθεντες, οὐκέτι οὐδὲν φυσικὸν ἢ γραπτὸν ἑαυτῷ συνεπικομιζόμενος, πάντων αὐτῷ τῶν λεχθῆναι ἢ γνωσθῆναι δυναμένων παντελῶς ὑπερβαθέντων καὶ κατασιγασθέντων.

- 285 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 320,6–17 (1193C–D): Διὰ δὲ τοῦ „ὑπὲρ τὴν ὕλικὴν δυάδα γενέσθαι, διὰ τὴν ἐν τῇ Τριάδι νοουμένην ἐνότητα,“ τὸ „ὑπὲρ τὴν ὕλην γενέσθαι καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα,“ τοὺς ἁγίους λέγειν ὑπονοῶ αὐτόν, ἢ „τὴν σάρκα καὶ τὴν ὕλην, ὥσπερ διασχόντας,“ ἔφη, „Θεῷ συγγενέσθαι καὶ τῷ ἀκραφινεστάτῳ κραθῆναι φωτὶ καταξιωθῆναι,“ τούτέστι τὴν πρὸς τὴν σάρκα τῆς ψυχῆς σχέσιν, καὶ διὰ τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν ὕλην, ἢ καθόλου εἰπεῖν, πάσης τῆς αἰσθητικῆς οὐσίας πρὸς τὴν αἰσθητὴν ἀποθεμένους φυσικὴν οἰκειό-

nesvermögen, die sich mit der Materie vereinen.²⁸⁶ Wenn die Seele ihre Sinnesvermögen zusammen mit den sinnlichen Dingen abschüttelt, und sich einzig im Geist ganz Gott angleicht, dann wird sie mit ihm vereint wie das Bild mit seinem Urbild. Dies alles geschieht als Einigungsprozess mit Gott, der selbst die göttliche Einheit an sich ist und mitteilt.²⁸⁷

Maximus kann die Zweiheit von Form und Materie gleich anschliessend auch anders auslegen, nämlich als Zweiheit von zornmütigem und begehrllichem Teil der Seele, die es unter der Vernunft zu vereinen gilt. Diese Vereinigung ist, um es noch einmal mit Maximus zu sagen, nicht einfach Einigung mit Gott, sondern durch die Vereinigung mit Gott erlangt der Mensch seine Einigung mit sich selbst, indem er selbst einfach, ungetrennt und einförmig wird und so Gott selbst und seine sich immer selbig verhaltende Güte durch den tugendhaften Habitus nachahmt und die Geteiltheit seiner Vermögen durch die Gnade des mit ihm vereinten Gottes ablegt.²⁸⁸ Gegen Sherwood und Thunberg geht Maximus hier m. E. über eine simple Andeutung des trinitarisch

τητα, τῆς δὲ θείας μόνης γησιῶς ἐπιλαβομένους ἐφέσεως, διὰ „τὴν“ ὡς ἔφην, „νοουμένην ἐν τῇ Τριάδι ἐνότητά.“ Μέσσην γὰρ κειμένην Θεοῦ καὶ ὕλης τὴν ψυχὴν ἐγνωκότες.

286 Maximus nennt diese Vermögen ἐνοποιούς: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 320,17–19 (1193D): τὴν ψυχὴν ἐγνωκότες καὶ τὰς πρὸς ἄμφω ἐνοποιούς δυνάμεις ἔχουσιν, τὸν νοῦν λέγω πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς τὴν ὕλην τὴν αἴσθησιν. Die Seele besitzt die Sinnesvermögen – hier wird die enge Verbindung der Seele zum Leib deutlich. Vgl. dazu auch Hausherr, *Philautie*, 53–56.

287 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 320,19–322,3 (1193D–1196A): τὴν μὲν αἴσθησιν μετὰ τῶν αἰσθητῶν παντελῶς ἀπετινάξαντο, κατὰ τὴν ἐν διαθέσει σχετικὴν ἐνέργειαν, κατὰ δὲ τὸν νοῦν μονώτατον ἀρρήτως αὐτὴν τῷ Θεῷ προσφικίωσαν, πρὸς δὲ ὅλον ἀνῶντως ἐνωθεῖσαν ὅλην ὡς ἀρχετύπου εἰκόνα κατὰ νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα, ὡς ἐφικτὸν καθ’ ὁμοίωσιν ἔχουσιν τὸ ἐμπερὲς θεασάμενοι, „τὴν ἐν τῇ Τριάδι νοουμένην ἐνότητά“ μυστικῶς ἐδιδάχθησαν.

288 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 322,4–26 (1196A–B): Τυχὸν δὲ καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν „ὕλικήν δυάδα“ προσηγόρευσεν ὁ διδάσκαλος, διὰ τὸ προσύλους καὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς μέρους αὐτὰς εἶναι δυνάμεις, καὶ πρὸς τὸν λόγον στασιαζούσας, καὶ εἰς πολλὰ σκεδάσαι τὸν νοῦν δυναμένας, εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς ἐπιστημονῶς ἄγχων ἑαυτῷ ὑποζεύξειεν. Ὡς εἴ τις κρατήσῃ καὶ ἐφ’ ἃ δεῖ περπόντως φέρεσθαι πείσει, δουλικῶς ὑποζευγμένας τῇ δυναστείᾳ τοῦ λόγου, ἣ καὶ παντελῶς αὐτὰς ἀπολιπὼν ἀπολίποι, καὶ μόνῃς τῆς ἀρρέπους κατ’ ἀγάπην γνωστικῆς διὰ λόγου καὶ θεωρίας ἔχεται θέλξεως, καὶ πρὸς μίαν καὶ μόνην ἐκ τῶν πολλῶν καθαράν τε καὶ ἀπλὴν καὶ ἀδιαίρετον τῆς κατ’ ἔφεσιν ἀρρένωτάτης δυνάμεως κίνησιν συνεστάλη, καθ’ ἣν περὶ Θεὸν ἀκαταλήκτως ἐν ταυτότητι τῆς κατ’ ἔφεσιν ἀεικινήσιος ἑαυτῷ φιλοσόφως ἐπήξατο τὴν μονιμότητα, μακάριος ὄντως ἐστὶ τῆς ἀληθοῦς τε καὶ μακαρίας τυχὼν οὐ μόνον ἐνώσεως τῆς πρὸς τὴν ἁγίαν Τριάδα, ἀλλὰ καὶ ἐνότητος „τῆς ἐν τῇ ἁγίᾳ Τριάδι νοουμένης“, ὡς ἀπλούς καὶ ἀδιαίρετος καὶ μονοειδὴς κατὰ τὴν δύναμιν πρὸς τὴν ἀπλὴν καὶ ἀδιαίρετον κατὰ τὴν οὐσίαν γεγεννημένος, καὶ κατὰ τὴν ἕξιν τῶν ἀρετῶν τὴν ὡσαύτως ἔχουσιν ἀγαθότητα κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἐκμιμούμενος, καὶ τὴν ιδιότητα τῶν κατὰ φύσιν μεριστῶν δυνάμεων διὰ τὴν τοῦ ἐνωθέντος Θεοῦ χάριν ἀποθέμενος.

strukturierten Vollzugs der Natur des Menschen hinaus.²⁸⁹ Wenn wir hier mit Thunberg und Sherwood den Begriff der οὐσία dem Vater, die Güte dem Sohn und die Gnade dem heiligen Geist zuteilen wollen, ist dies mehr als nur eine Spielerei, sondern Zeichen der Vorstellung des Maximus, dass der Mensch die trinitarische Einheit in Differenz wird bzw. nachahmt, wie Gott selbst, also sein Lebensvollzug zur trinitarischen Einheit hinzielt. Maximus sagt hier geradezu, dass der Mensch die trinitarische Einheit Gottes selbst erlangt, seine Güte nachahmt und seine eigene Geteiltheit von sich wegstösst.

Man könnte also sagen, dass der Mensch zunächst dem Kosmos ähnlich ist durch seine Zweiheit, dann aber durch die rechte Liebe zu Gott der trinitarischen Einheit Gottes ähnlich wird, indem er aus sich herausgeht und so sein eigentliches Wesen vollzieht. Der Mensch soll gemäss Maximus von einem Bild des Kosmos zu einem Bild und einer Ähnlichkeit mit dem trinitarischen Gott werden.

9.2.6 Die Rolle des heiligen Geistes

Der natürliche Ausgangspunkt der Einigung des Menschen mit der Welt und mit Gott ist zunächst das Faktum, dass der Mensch durch die Differenzen in der Schöpfung umschrieben ist. Die Zweiheit der Schöpfung widerspiegelt sich in der Zweiheit des Menschen. Die Leib-Seele Relation bzw. die Zweiheit im Menschen ist innerlich auf Einigung hin angelegt. Amb. 21 entnehmen wir:

Und wiederum: Wie der sinnliche Kosmos aus Elementen besteht und gemäss seiner Natur aus fünf Sinnen diesen auch unterliegt und zur Erfassung seiner selbst führt, so bewegt auch der geistige Kosmos der Tugenden, der den Vermögen der Seele unterliegt, diese auf den Geist hin, indem er die Vermögen dadurch einförmig macht, dass sie sich nur um den Geist herum bewegen und sich auf Erfassungen von ihm stützen. Und sie sagen, dass die Sinne des Leibes selbst, gemäss dem ihnen geziemenen göttlicheren Logos, elementar sind für die Vermögen der Seele, indem sie diese sanft zur Tätigkeit führen.²⁹⁰

289 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 131.

290 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 428,19–28 (1248A–B): Καὶ πάλιν ὥσπερ ὁ αἰσθητὸς κόσμος στοιχειωτικὸς ἐστὶ κατὰ φύσιν τῶν πέντε αἰσθήσεων ὑποπίπτων αὐταῖς καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ κατάληψιν ὁδηγῶν, οὕτω καὶ ὁ κατὰ διάνοιαν κόσμος τῶν ἀρετῶν ταῖς τῆς ψυχῆς ὑποπίπτων δυνάμεσι στοιχειοὶ αὐτὰς πρὸς τὸ πνεῦμα, ἐνοειδεῖς ἐργαζόμενος τῷ περὶ αὐτὸ μόνον αὐτὰς κινεῖσθαι, καὶ ταῖς αὐτοῦ ἀντιλήψεσιν ἐπερεΐδεσθαι. Καὶ αὐτὰς δὲ τὰς αἰσθήσεις τοῦ σώματος, κατὰ τὸν αὐταῖς ἐμπρέποντα θεϊότερον λόγον, στοιχειωτικὰς εἶναι, φασί, τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, στοιχειούσας αὐτὰς ἡρέμα πρὸς ἐνέργειαν.

Der Mensch ist einerseits in die Vielheit der sinnlichen Dinge geworfen, andererseits ist ihm als Geist die Möglichkeit gegeben, gerade anhand dieser Vielheit alles in die Einheit zurück zu wenden. Dieser Einigungsprozess geschieht durch sinnlich-geistige Wahrnehmung der λόγοι in den Dingen:

Wie durch Buchstaben wird der Gott-Λόγος von den Scharfsichtigen durch die Erfassung der λόγοι in den Seienden auf die Wahrheit hin gelesen.²⁹¹

Der Einigungsprozess im Menschen selbst wird als Bewegung um den Geist (πνεῦμα) herum beschrieben, der Einigungsprozess der λόγοι der Realität wird als Ausrichtung und Lesen des göttlichen Λόγος verständlich gemacht. Wenn hier der Geist (πνεῦμα) im Sinne des heiligen Geistes gemeint ist, dann haben wir vor uns einen weiteres Indiz, dass Maximus die geistige Tätigkeit des Menschen bzw. seine Ausrichtung auf Gott trinitarisch denkt: Im Geist gelangt der Mensch durch die Seienden zum Gott-Λόγος, dem Sohn des Vater.

Es gibt weitere Passagen, die die Deutung der Rolle des Heiligen Geistes und damit die trinitarische Dimension der Anthropologie und des Einigungsprozesses des Menschen bei Maximus unterstützen. In Amb. 10 lesen wir:

Diejenigen werden gewürdigt, ganz mit Gott durch den Heiligen Geist vermischt zu werden, die die sinnliche Wahrnehmung durch den vermittelnden Verstand zur Vernunft hochsteigen lassen, die einzig die geistigen λόγοι der sinnlichen Dinge einförmig besitzt. Diejenigen sind es, welche den Verstand auf einförmige Weise gemäss einer einfachen und ungetrennten Intention auf die Vernunft hin vereinigen, die die λόγοι der Seienden besitzt, und welche die Vernunft, die von der Bewegung um alle Seienden abgelöst wurde und der ihr entsprechenden natürlichen Tätigkeit selbst leer geworden ist, auf Gott hin tragen, und ihr gemäss ganz mit Gott zusammengeführt werden.²⁹²

291 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 428,28–430,3 (1248B): ταῖς δὴ ἑαυτῶν ἀντιλήψεσι τῶν ἐν τοῖς οὐσίς λόγων, δι' ὧν, ὡς διὰ γραμμάτων τινῶν, τοῖς ἰξυωποῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν ὁ Θεὸς Λόγος ἀναγινώσκεται. Vgl. auch Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 345,8–18: Sinnliche Wahrnehmung ist geteilt in die verschiedenen Sinne. Das Ziel ist es, zu einer einförmigen Auslegung all dieser teilhaften Informationen zu gelangen. Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 349,1–8: Der Mensch nimmt die wahre Erkenntnis aus teilhaften Dingen auf, die er auf die eine Ursache hin zusammenführen muss.

292 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 10, 162,15–164,2 (1113A–B): Τὴν μὲν αἴσθησιν ἀπλοῦς διὰ μέσου τοῦ λόγου πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν αἰσθητῶν πνευματικούς λόγους

Diese Vereinigung des Menschen im Λόγος setzt einen Abstieg des Λόγος voraus, der sich in der Schöpfung und in der Schrift „verdickt“, wie Maximus in Amb. 33 sagt. Wie in Amb. 21

verbirgt sich der Λόγος in den λόγοι der Seienden um unsertwillen auf unsagbare Weise und wird proportional durch jedes der sinnfälligen Dinge wie durch Buchstaben angedeutet, er, der voll und ganz in ihnen ist.²⁹³

Diese Einigungsbewegung des Menschen wird hier auch als ein „Geeintwerden durch den Heiligen Geist“²⁹⁴ beschrieben. Die Einigung wie auch die Differenzierung des einen Λόγος als ein „Verdicken“ sollen letztlich einem gegenseitigen Auf- und Abstieg, einem Mitteilungsgeschehen dienen.²⁹⁵ Denselben Sachverhalt drückt auch Amb. 60 aus, wo anhand einer Passage aus dem Johannes-evangelium der Aufstieg zum Λόγος auf die Herrlichkeit des Λόγος, die er beim Vater hat, zielt. Auch hier wird die trinitarische Prägung des Vollzugs der Existenz des Menschen deutlich.²⁹⁶ Kommunion mit Gott ist das Endziel dieses geistigen Aufstiegs.²⁹⁷

Den existenziellen Vollzug des Menschen mit den Kategorien der Einheit und der Güte zu beschreiben führt zu einer erheblichen Klärung der Anthropologie des Maximus. Der Mensch ist derjenige, der die Vereinigung des Kosmos und die eigene Vereinigung als Mikrokosmos zur Aufgabe hat. Der Zweck dieser Vereinigung ist eine Rückgabe der Schöpfung an Gott, wobei in dieser Rückkehr zu Gott der Vollzug der Güte besteht, die zuerst von Gott ausging. Der Mensch

ἔχουσιν μόνους ἀναβιβάσαντες, τὸν δὲ λόγον ἐνοειδῶς κατὰ μίαν ἀπλήν τε καὶ ἀδιαίρετον φρόνησιν πρὸς τὸν νοῦν τοῦς τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους ἐνώσαντες, τὸν δὲ νοῦν τῆς περὶ τὰ ὄντα πάντα κινήσεως καθαρῶς ἀπολυθέντα καὶ αὐτῆς τῆς καθ' αὐτὸν φυσικῆς ἐνεργείας ἡρεμοῦντα τῷ Θεῷ προσκομίσαντες, καθ' ὃν ὀλικῶς πρὸς Θεὸν συναχθέντες, ὅλοι ὅλῳ Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος ἡξιώθησαν.

293 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), Amb. 33, 62,16–19 (1285D).

294 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 64,6–7 (1288A).

295 Die gesamte Heilsgeschichte gestaltet sich nach der Abfolge von Gottes Abstieg und Inkarnation zur Vergöttlichung des Menschen. Vgl. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 22, 137,4–141,82. Vgl. ebenfalls die Struktur von Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*.

296 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 264,4–16 (1385B–C). Der Geist hat eine Rolle im Vervollkommnungsprozess des Menschen. Vgl. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 15, 101,7–103,40. Vgl. auch Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 117–120.

297 Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 145–149.

soll mit Gregor von Nazianz gesprochen ein gemischter Anbeter sein, damit alle Dinge mit der Ehre bzw. der Herrlichkeit Gottes erfüllt werden.²⁹⁸

9.2.7 *Amb 41: Die Einigung der Spaltungen*

Der Höhepunkt in der Darstellung des Vermögens des Menschen zur Einigung des Kosmos ist sicher Amb. 41, wo Maximus die Ergebnisse aus den Darlegungen der vorherigen Ambigua auch noch einmal kurz zusammenfasst. Eine kurze Analyse dieses Textes wirft ein Licht auf die trinitarischen und christologischen Bezüge der Anthropologie des Maximus anhand der Dialektik von Einigung und Differenz.

9.2.7.1 Trinitarische Anklänge

In Amb. 41 systematisiert Maximus die 5 Trennungen (διαίρεσεις) des Kosmos, die er in den Quaestiones ad Thalassium ebenfalls aufzählt.²⁹⁹ Die erste Trennung herrscht gemäss Amb. 41 zwischen geschaffener und ungeschaffener Natur.³⁰⁰ Die Trennung bzw. ontologische Unterscheidung der Welt von Gott ist eigentlich positiv zu sehen, aber das Risiko besteht, dass der Mensch die ontologische Trennung nicht vermittelt und im Unwissen über Gott verharret, das ihn von Gott trennt. Die physische Trennung wird so zu einer moralisch negativ besetzten Trennung der beiden.³⁰¹ Die zweite Trennung besteht zwischen geistiger und sinnlicher Realität, auf die wir oben intensiv eingegangen sind. Die dritte zwischen Himmel und Erde. Die vierte zwischen Paradies und Welt, die fünfte zwischen männlich und weiblich.³⁰²

Der Mensch ist ein Laboratorium (ἐργαστήριον), das alles auf höchste Weise zusammenhält und dazu geschaffen wurde, in seiner Natur zwischen allen die-

298 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 124,17–126,12 (1093D–1096A).

299 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* I–LV, 48, 333,65–335,81. In Thal. 48 zählt Maximus die Vermittlungen in umgekehrter Reihenfolge auf und gibt nur äusserst knappe Ausführungen dazu. Zu Amb. 41 vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 373–427; Thunberg, *Man and the Cosmos*, 80–91; Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 153, Fn. 19; 175, Fn. 184.

300 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 102,1–22 (1304D–1305A). Vgl. dazu auch Gregor von Nyssa: Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 184B–D.

301 Die Vermittlung der ersten Trennung ist eigentlich die höchste Stufe der geistigen Entwicklung bzw. des Heilswerks Christi und gehört in das Gebiet der θεολογία, weil sie nur gemäss einem übernatürlichen Prinzip und gemäss einer übernatürlichen Weise von-statten gehen kann, also für den Menschen ohne Gnade unmöglich ist. Die 4 weiteren Differenzierungen gehören demgegenüber in das Gebiet des Geschöpflichen. Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 404–406.

302 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat II), 102,22–104,13 (1305A–B).

sen getrennten Extremen zu vermitteln, weil er die gesamte Kraft oder das Vermögen zur Einigung hat aufgrund seiner relationalen Verwandtschaft mit allen Extremen.³⁰³ Der Mensch sollte durch personalen Vollzug dieses Vermögens zur Einigung das grosse Mysterium der göttlichen Absicht ersichtlich machen und die Einigung der getrennten Dinge miteinander zu Gott hin vollenden.³⁰⁴ Dergestalt ist er der kosmische Liturg, der alle Dinge zur Kommunion mit Gott hinführt.³⁰⁵

Maximus erklärt den personalen Vollzug der Existenz des Menschen mit den Begriffen λόγος (Inhalt, Prinzip, Sinngestalt) und τρόπος (Weise), die in seiner Christologie eine zentrale Stellung einnehmen werden.³⁰⁶ Der gefallene τρόπος des Menschen hatte zur Folge, dass der λόγος der Natur des Menschen selbst eine Trennung in männlich und weiblich erlitt. Dies Trennung ist im Nachhinein entstanden und insofern widernatürlich, als dass der Mensch durch sie an der Einheit seines eigenen λόγος vorbeizieht.³⁰⁷ Sie ist das Resultat der Leidenenschaften des Menschen.³⁰⁸ Das Problem ist, dass sich die Trennung in männlich und weiblich auf der Ebene der Natur selbst befindet.

Bei Gregor von Nyssa ist die Trennung von Mann und Frau durch Gott „im Nachhinein“ erfunden worden, weil Gott voraussah, dass sich der Mensch zum Tierischen hinwenden würde, dem nur eigentlich diese Trennung zukommt. Der Bildcharakter des Menschen, der sich am Λόγος Gottes orientiert, in dem weder männlich noch weiblich ist (laut Gal 3,28), beinhaltet diese Trennung an sich nicht. Interessant ist, dass bei Gregor die Freiheit des Menschen, auch als zukünftig erst sich betätigende, über die eigene natürliche Konstitution des

303 In Amb. 41 steht Maximus in der Tradition von Philo, Gregor von Nazianz und Nyssa, Nemesius von Emesa und Dionysius Areopagita. Vgl. die Anmerkungen von Constatas zu Amb. 41 in Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 360 f.

304 Es geht Maximus nicht darum, dass der Mensch die Inkarnation des Gott-Λόγος, das Mysterium der göttlichen Absicht, durch sich selbst hätte vollziehen können. Vielmehr wäre der Mensch im Idealfall ein deutlicher Hinweis auf dieses Mysterium gewesen, aber nicht dieses Mysterium selbst. Die Inkarnation hätte laut Maximus auch stattgefunden, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Für den Einfluss des Nemesius zur Lehre des Menschen als Vermittler und als die Inkarnation vorausnehmendes Zeichen vgl. Thunberg, *Man and the Cosmos*, 73 f. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 132–143. Amb. 41 ist im Zusammenhang mit Thal. 60 zu lesen. Siehe Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 270 f.

305 Vgl. den Titel von Balthasars Maximusmonographie: *Kosmische Liturgie*.

306 Wir werden darauf genauer im christologischen Teil eingehen.

307 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constatas II), 104,28–106,4 (1305C): τῇ κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ προσηγορίᾳ μὴ διαιρούμενον, καθ' ὃν καὶ προηγουμένως γεγέννηται λόγον τοῖς νῦν περὶ αὐτὸν οὖσι τμήμασι μὴ μερίζόμενον, διὰ τὴν τελείαν πρὸς τὸν ἴδιον, ὡς ἔφην, λόγον, καθ' ὃν ἐστίν, ἔνωσιν.

308 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 48, 335,2.

Menschen durch Gott selbst bestimmen kann. Die Weise der Existenz hat also schon bei Gregor von Nyssa transtemporale Implikationen für das Wesen der konkreten Natur selbst.³⁰⁹

Die Trennung von Mann und Frau als gewissermassen widernatürlich zu bezeichnen, bedeutet, dass sich für Gregor wie auch für Maximus die Differenz in Instanzen derselben Natur nur auf der hypostatischen Ebene bewegen sollte – analog zur einen identischen göttlichen Natur in den drei Personen der Trinität. Die Lehre von der „doppelten Schöpfung“ erweist sich so als ein Versuch, trinitarische Denkformen mit der Anthropologie zu koordinieren und allfällige Diskrepanzen zu erklären.³¹⁰ Bei Maximus sind Einheit und Differenz die Koordinationskategorien, die den Unterschied zwischen Gott und Mensch erklären sollen. Die Freiheit, bzw. der Vollzug des Wesens vermittelt dabei zwischen Einheit und Differenz, indem der naturgemässe Vollzug der Natur zu Einigung führt, der sündhafte Vollzug aber das menschliche Wesen selbst aufspalten kann. Der Mensch hätte die ursprüngliche Differenz der eigenen Teile als Anlass nehmen sollen, zur Vereinigung aller Dinge mit Gott als ihrer Ursache hin fortzuschreiten.³¹¹ Die Einheit der Natur Gottes ist analog dazu m. E. auch nicht unabhängig von ihrem freien Vollzug durch die drei Personen zu verstehen. Wenn die Personen in ihren Existenzweisen uneins wären, dann hätte dies auch Auswirkungen auf die göttliche Natur, wobei in Gott selbst jede Differenz der Personen positiver Teil ihres Selbstvollzugs ist und insofern „wesensgemäss“, da die Relation der Personen natürlich ist. Der Mensch ist praktisch aufgrund seiner Leidenschaften bei seiner ursprünglich positiv auf Vereinigung angelegten Differenziertheit stehen geblieben, was u. a. auch die Trennung zwischen Mann und Frau zur Folge hatte.

Dennoch sehen wir, dass Unklarheiten bestehen. Die Differenz von männlich und weiblich soll zwar überwunden werden, Maximus relativiert dies jedoch sogleich mit dem Zusatz, dass nur „vielleicht“ eine andere Weise der Fortpflanzung möglich gewesen wäre als die sexuelle.³¹² Die Differenz von

309 Vgl. Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 185A.

310 Bei Gregor von Nyssa findet sich auch im anthropologischen Kontext das Argument vom allgemeinen Menschen, das aus der Trinitätslehre stammt. Vgl. Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 185B.

311 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 104,18–21 (1305C).

312 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 110,5–21 (1308D–1309B): Ἀμέλει τοι τῆς καθόλου τῶν πάντων πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσεως ἐκ τῆς ἡμῶν ἀρξάμενος διαιρέσεως γίνεται τέλειος ἄνθρωπος, ἐξ ἡμῶν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς, πάντα τὰ ἡμῶν ἀνελλιπῶς ἔχων, ἀμαρτίας χωρὶς, τῆς κατὰ φύσιν ἀκολουθίας γαμικῆς οὐδόλως εἰς τοῦτο προσδεηθεὶς· ὁμοῦ τε καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ δεικνύς, ὡς οἶμαι, τυχὸν ὡς ἦν καὶ ἄλλος τρόπος τῆς εἰς πληθὸς τῶν ἀνθρώπων αὐξήσεως προεγνώσμενος Θεῷ, εἰ τὴν ἐντολὴν ὁ πρῶτος ἐφύλαξεν ἄνθρωπος καὶ πρὸς κτηνωδίαν ἑαυτὸν τῷ κατὰ

männlich und weiblich hat für Maximus auch eine positive Funktion, weil das von Gott nach dem Fall gegebene Gesetz der Fortpflanzung diese Differenz positiv aufnimmt und durch tugendhaftes Verhalten zu vermitteln verordnet.³¹³ Bei Maximus ist demnach nicht ganz klar, ob die geschlechtliche Differenz vom Sündenfall herrührt oder doch eine positive Gegebenheit des λόγος des Menschen darstellt, analog zur Leib-Seele Einheit, die durch Vermittlung nicht aufgelöst wird.³¹⁴

Die Pole zwischen denen der Mensch zu vermitteln hat, sind Differenzen in der Natur selbst, die aber durch den freien Willen und die falsche Ausrichtung des Menschen nicht auf Gott, sondern die Geschöpfe, zu Trennungen werden. Die λόγοι der Naturen in Gott repräsentieren die Idealform der Einigung der Differenzen, wobei die reale Natur, die dem Menschen übergeben wurde, durch ihn aufgespalten und so dem Tod zugeführt wurde.³¹⁵ Die dialektische oder

παράχρησιν τρόπων τῶν οικείων δυνάμεων μὴ κατέβαλε, καὶ τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορὰν τε καὶ διαίρεσιν τῆς φύσεως ἐξωθούμενος, ἥς πρὸς τὸ γενέσθαι, καθάπερ ἔφη, ἄνθρωπος οὐδόλως προσεδεήθη, ὧν δὲ ἄνευ εἶναι τυχόν ἐστι δυνατόν. Ταῦτα εἰς τὸ διηνεκές παραμεῖναι οὐκ ἀνάγκη. Der Abschnitt (1308D–1309B) trägt besonders viele Motive aus Gregor von Nyssas *De hominis opificio* zusammen: Vorauswissen Gottes über die zukünftige Entscheidung des Menschen, andere Weise der Vervielfältigung des Menschen im Paradies, Fall des Menschen zum Tierischen als Ursache für Trennung in Mann und Frau, Wiederherstellung des Urzustandes im Paradies, Auslegung von Gal 3,28. Vgl. Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 177D–192A.

313 Das Gesetz der Fortpflanzung ist gottgegeben. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 166,29–168,4 (1340B). Vgl. dazu Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 379. Blowers betont gegen Balthasar die positive Seite der Differenz bzw. ehelichen Beziehung von Mann und Frau bei Maximus, wenn sie in asketischem bzw. teleologischem Kontext betrachtet wird: Blowers, *Maximus the Confessor*, 217–221. Vgl. auch Cooper, „Maximus on the Mystery of Marriage and the Body“.

314 Thunberg löst das Problem dahingehend, dass Maximus in der Nachfolge von Philo, Clemens, Evagrius und v. a. Gregor von Nyssa, Mann und Frau auch symbolisch als Zornmut und Begehren verstehen kann. So ergäbe sich eine spirituelle Interpretation von Mann und Frau, wobei die Vermittlung von Zornmut und Begehren asketisch möglich ist, ohne dass diese Vermögen nach der Vermittlung aufgelöst werden. Die Vermittlung von Mann und Frau ist laut Thunberg ganz analog dazu zu verstehen, so dass die Übersteigerung der Differenzen nicht deren Auflösung bedeutet, sondern ihren rechten Gebrauch, wobei sie für den Aufstieg zu Gott unterstützend wirken. Die sexuelle Differenz wird dann vollkommen in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen und auf den Λόγος bezogen, was Maximus laut Thunberg in Amb. 48 beschreibt. Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 379–381.

315 Der Mensch verursacht durch sein Verhalten bzw. seine Weise der Existenz (τρόπος) Risse in der Natur, die Christus wieder heilen muss: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 41, 108,224–110,1 (1308D): „καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται,“ ἵνα σώσῃ τὸν ἀπολόμενον ἄνθρωπον, καὶ τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως δι' ἑαυτοῦ τὰ κατὰ φύσιν ἐνώσας ῥήγματα, καὶ τοὺς καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους προφαινομένους λόγους (οἷς ἡ τῶν διηρημένων γίνεσθαι πέφυ-

dialogische Struktur der Natur selbst öffnet sich auf ihren personalen Selbstvollzug durch den Menschen hin, den τρόπος, und ist für ihre Selbstvermittlung darauf angewiesen. Wiederum sehen wir den äusserst engen Bezug von Natur und ihrem Vollzug, der die Natur selbst affiziert. Die Differenzen in der Natur kann der Mensch, wie oben dargestellt nur vermitteln, wenn er auf den höchsten Einheits- oder Einigungspunkt, den Anfang, d. h. Gott hin orientiert ist und zu ihm aufsteigt.³¹⁶ Dies gilt insbesondere für die Vermittlung von geschaffener und ungeschaffener Natur, die Vergöttlichung, worauf die anderen Vermittlungen hinzielen. Diese höchste Vermittlung und Einigung des Menschen mit Gott kann nur durch die Liebe des Menschen und durch die Gottesliebe und -gnade geschehen:

Und schliesslich, zusätzlich zu all diesen Dingen, hätte der Mensch eine geschaffene Natur mit der ungeschaffenen durch Liebe vereint (O wunderbare Menschenliebe Gottes zu uns) und sie als eins und dasselbe erwiesen gemäss dem Habitus der Gnade, indem er ganz Gott durchdrungen hätte und alles geworden wäre, was Gott ist, ohne wesenhafte mit ihm identisch zu werden.³¹⁷

9.2.7.2 Christologischer Hintergrund

In der Christologie spielt Maximus, ganz an Chalkedon orientiert, mit der klaren Unterscheidung von positiver Differenz und negativer Spaltung. An der Spaltung und Trennung von männlich und weiblich macht Maximus fest, dass

κεν ἔνωσις) δείξας. Der Fall des Menschen führte aufgrund der Neigung des Menschen zur materiellen Hässlichkeit und Ungeordnetheit anstelle der geistigen Schönheit zur Einführung des Todes und der Neigung zu allen Leidenschaften in die Natur. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 8, 142,5–17 (1104A): Ἐπειδὴ τῷ τῆς ἀφθαρσίας τε καὶ ἀθανασίας κάλλει παρὰ Θεοῦ καταγλαϊσμένος ὁ ἄνθρωπος γέγονε, τὸ δὲ τῆς περὶ αὐτὸν ὕλικῆς φύσεως αἶσχος τοῦ νοεροῦ κάλλους προτιμῆσας λήθην τοῦ κατὰ ψυχὴν ἐκπρεποῦς ἀξιώματος, μᾶλλον δὲ Θεοῦ τοῦ καὶ τὴν ψυχὴν θεοειδῶς καλλωπίσαντος πάμπαν ἐπεποίητο, τῆς γνώμης ἄξιον κατὰ θεῖαν ψήφον τὴν σοφῶς τὴν ἡμῶν σωτηρίαν οἰκονομοῦσαν ἐδρέψατο καρπὸν, οὐ μόνον τοῦ σώματος τὴν φθορὰν καὶ τὸν θάνατον, καὶ τὴν πρὸς πᾶν πάθος εὐέμπτων κίνησιν τε καὶ ἐπιτηδεϊότητα, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκτὸς καὶ περὶ αὐτὸν ὕλικῆς οὐσίας τὸ ἄστατον καὶ ἀνώμαλον, καὶ πρὸς τὸ ἀλλοιοῦσθαι εὐφορὸν τε καὶ εὐχερές.

316 Der Mensch handelt seiner Natur zuwider, wenn er sich nicht um den unbewegten Ursprung herum bewegt: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 108,14–16 (1308C): Ἐπειδὴ τοίνυν φυσικῶς, ὡς δεδημιούργητο, περὶ μὲν τὸ ἀκίνητον, ὡς ἀρχὴν ἰδίαν, φημί δὲ τὸν Θεόν, ὁ ἄνθρωπος οὐ κεκίνηται.

317 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 108,1–7 (1308B): καὶ τέλος ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις, καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας (ὡ τοῦ θαύματος τῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας) ἐν καὶ ταῦτόν δειξίει κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος.

der Mensch gefallen ist und sein *τρόπος* die Natur verändert oder eben aufgespalten hat. In Gott, zu dem der Mensch aufsteigen sollte, ist keine Trennung,³¹⁸ besteht also keine Dissonanz von *λόγος* und *τρόπος*. In der Anthropologie macht Maximus eigentlich klar, was mit *τρόπος* positiv gemeint ist: ein Vereinigungsgeschehen und ein Vollzug der Natur, der ihrem ursprünglichen *λόγος* folgt. Ein solcher Vollzug führt zur gegenseitigen Einwohnung der Personen derselben Natur untereinander und in ihrer Ursache, wie sie in der Trinität, unter den Menschen und dann auch in Christus gegeben ist.³¹⁹ Obwohl die Natur selbst aufgespalten werden kann, bleiben die *λόγοι* die ursprüngliche Blaupause dessen, was die Natur selbst sein sollte im Hinblick auf ihren rechten Vollzug. Gerade das Faktum, dass die *λόγοι* im einen *Λόγος* immer geeint sind, heisst auch, dass sie im *Λόγος* so erscheinen, wie es ihrem rechten Vollzug entspricht. Wir sehen die Kohärenz und Koordination des Denkens von Maximus, wenn wir den *τρόπος* unter dem Aspekt der Einigung als zentraler Kategorie seines Denkens betrachten.

Die Menschwerdung kommt nicht schon im idealen *λόγος* des Menschen zum Ziel. Der Gott-*Λόγος* begibt sich auch in die Spaltungen und „Widersprüche“ der konkreten menschlichen Natur. Paradox ist: Christus nimmt ohne Sünde an, was eigentlich zum Teil wenigstens Folge der Sünde ist. Das „ohne Sünde“ wird darin sichtbar, dass Christus ohne geschlechtliche Fortpflanzung zum Menschen wird. Christus selbst leistet als einziger die Vermittlung der Differenzen und Trennungen, die der Mensch in die Natur eingeführt hat. Er ist einerseits über das Gesetz der Fortpflanzung und die mit ihm verbundene sexuelle Differenz erhaben, weil er ihrer zur Entstehung und zur Zeugung nicht bedurfte.³²⁰ Gleichzeitig ist Christus als Mann sexuell differenziert und existiert in den natürlich gewordenen Differenzen bzw. Spaltungen der Schöpfung.

Man könnte sagen: Die Positivität der konkreten Natur wird bei Maximus trinitarisch-christologisch begründet, indem der Gott-*Λόγος* die ursprüngliche Positivität der Menschennatur, ihren *λόγος*, mit der konkreten Menschennatur durch die Menschwerdung vereint, ohne den konkreten Zustand der gefallenen Menschennatur einfach zu übergehen oder auszuschalten. Die konkrete Menschennatur erlangt dadurch ihre Güte, dass Gott die gefallene Menschennatur in seine Heilsabsicht (*σκοπός*) integriert. Die Schöpfungsabsicht auf-

318 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 104,23 (1305C): ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαίρεσις.

319 In Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 108,5 (1308B) benutzt Maximus den trinitarisch, christologisch und hier auch anthropologisch gefärbten Begriff der Perichorese.

320 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 110,5–9 (1308D–1309A).

grund der Güte Gottes hält sich tiefer als Heilsabsicht durch, indem Christus in sich die Differenz zwischen idealem λόγος der Menschennatur und konkreter Menschennatur annimmt und durch seinen göttlichen τρόπος vermittelt. Die Menschwerdung des Sohnes vervollständigt so eigentlich die Schöpfung und ist unabdingbarer Teil von ihr bei Maximus.³²¹ So, könnte man sagen, versucht Maximus die letzten Spuren der origenistischen Lehre von der materiellen Welt als Ergebnis des Abfalls aus freiem Willen christologisch bzw. trinitarisch zu überwinden: Die λόγοι der Dinge sind im göttlichen Sohn selbst als Weisheit anzusiedeln, so dass alle Dinge gewissermassen im Λόγος „enhypostasiert“ sind,³²² der durch seine Menschwerdung der Garant für die Güte der idealen wie der realen Schöpfung ist.³²³ Die Inkarnation geschieht nicht in den λόγοι, sondern derjenige, in dem die λόγοι sind, inkarniert sich und „gleicht“ damit die λόγοι gewissermassen dem konkreten Zustand des Menschen an und umgekehrt.³²⁴

Der Fall bzw. der Missbrauch der dem Menschen gegebenen natürlichen Fähigkeit zur Vereinigung der getrennten Dinge³²⁵ führt dazu, dass die Welt in Himmel und Erde geteilt ist; die Menschwerdung des Λόγος dient auch dazu zu zeigen, dass die Erde in sich eins und ungetrennt ist und in ihrem λόγος

321 Vgl. den locus classicus dazu: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LVI–LXV, Q. 60.

322 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 7, 120,5–12 (1092C): εἰς ἀποδειχθῆ τῶν ὅλων Δημιουργός, ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεύων τοῖς οὐσί, καὶ εἰς ἔν ἔλθῃ τὰ πολλὰ ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστηκότα περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα καὶ γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτὸς ὁ Θεός, πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ, διὰ τοῦ μηδὲν ἔτι τῶν ὄντων ἄφετον κεκτήσθαι τὴν κίνησιν καὶ τῆς αὐτοῦ ἁμοιρον παρουσίας.

323 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 41, 118,7–25 (1313A–B): Καὶ ἀπλῶς, ἵνα συνελὼν εἴπω, πάντων τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν, ὡς φασι, περιέχονται λόγοις, καὶ τοὺς μὲν τῶν γενικωτέρων καὶ καθολικωτέρων λόγους ὑπὸ τῆς σοφίας συνέχεσθαι, τοὺς δὲ μερικῶν ποικίλως τοῖς τῶν γενικῶν ἐνισχημένους ὑπὸ τῆς φρονήσεως περιέχεσθαι, καθ' ἣν ἀπλούμενοι πρότερον, καὶ τὴν ἐν τοῖς πράγμασι τοῖς ὑποκειμένοις ἀπολύοντες συμβολικὴν ποικιλίαν ὑπὸ τῆς σοφίας ἐνίζονται, τὴν εἰς ταυτότητα τοῖς γενικωτέροις συμφυεῖν δεξάμενοι. Σοφία δὲ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ φρόνησίς ἐστιν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ὁ καὶ τὰ καθόλου τῶν ὄντων συνέχων τῇ δυνάμει τῆς σοφίας, καὶ τὰ συμπληρωτικὰ τούτων μέρη περιέχων τῇ φρονήσει τῆς συνέσεως ὡς πάντων φύσει δημιουργὸς καὶ προνοητής, καὶ εἰς ἔν ἄγων τὰ διεστώτα δι' ἑαυτοῦ, καὶ τὸν ἐν τοῖς οὐσί καταλύων πόλεμον, καὶ πρὸς εἰρηνικὴν φιλίαν τὰ πάντα καὶ ἀδιάρητον συνδέων ὁμόνοιαν, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καθὼς φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), Amb. 42, 124,10–12 (1316C–D): Ὁ γὰρ τῆς γενέσεως ἔνεκεν τοῦ πρώτου Ἀδὰμ ἄνθρωπος γενέσθαι καταδεξάμενος: um der Schöpfung willen wird der Sohn Mensch.

324 Vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 387.

325 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 108,17–20 (1308C).

frei von jeglicher Differenz, die Trennung bewirken könnte.³²⁶ Die Vereinigung von Himmel und Erde, wie auch geistiger und sinnlicher Welt geschieht immer gemäss einem beide umfassenden allgemeineren λόγος. Das Ziel dieser Einigungsbewegung ist demnach Gott selbst, wohin Christus gemäss seiner Menschheit gelangt, wenn er vor seinem Angesicht als Mensch erscheint.³²⁷ Dieses Erscheinen vor Gott ist das Endziel des Vermögens zur Vereinigung, d. h. das Endziel des menschlichen Wesensvollzugs.³²⁸ Der Fall führt dazu, dass diese allgemeinen λόγοι verschleiert werden und die Konvergenz der ganzen Schöpfung zu einem Punkt als ihrem allgemeinsten und prinzipiellsten λόγος nicht klar ist. Die Einigung der Welt, auf welche diese hin angelegt ist, wird erst in Christus sichtbar, obwohl eigentlich der Mensch selbst diese ansatzweise hätte vollbringen sollen. Dass die Einigung der Welt gemäss einem höheren λόγος vollzogen werden muss, der ihr gewissermassen inhärent aber gleichzeitig transzendent ist, weist darauf hin, dass die Einigung gleichzeitig ein Aufstieg zum Höheren Einen darstellt, welche in gewisser Weise auch eine Selbsttranszendenz bzw. die Ekstase der Liebe beinhaltet. Einheit, Güte und Wahrheit bilden so die eigentlichen Tiefenstrukturen des menschlichen Wesensvollzugs, welche erst die scheinbar disparaten Spaltungen der Natur zusammenhalten können.

9.2.8 Fazit

Wir haben gesehen, wie fruchtbar der Aspekt der Einigung in der Anthropologie nicht nur in der natürlichen Struktur des Menschen, sondern auch in seinem Vollzug der menschlichen Natur bei Maximus durchgedacht wurde. Der ganze Aufstieg des Menschen zu Gott kann als eine Einigung des Menschen selbst und als Vereinigung mit Gott verstanden werden, die durch die ekstatische Liebe zur trinitarischen Einheit ermöglicht wird. Die trinitarischen und christologischen Bezüge sind deutlich, wenn man die transzendente Seins-eigenschaften der Güte und Wahrheit des Menschen auf die Einheit bezieht. Natur und Vollzug des Menschen sind ein untrennbares Ganzes bei Maximus, so dass das eine nur durch das andere zugänglich ist. Der Vollzug bestimmt bis zu einem gewissen Punkt das Wesen der Natur, während dann wiederum die so bestimmte Natur gewisse sündlose Weisen ihres Vollzugs ausschliesst, die erst durch Christus wieder hergestellt werden können. Allgemein kann man

326 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 112,1–4 (1309B): δευκνὺς ὡς ἡ γῆ μία οὖσα τυγχάνει πρὸς ἑαυτὴν ἀδιαίρετος, τὸν, καθ' ὃν ἐστι, λόγον τῆς κατὰ τὴν διαφορὰν διαίρέσεως ἐλεύθερον διασώζουσα.

327 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 112,18–21 (1309C–D).

328 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 11), 112,23–28 (1309D).

sagen, dass der sündlose Vollzug Christi als ein Vereinigen von Polen und Trennungen des Kosmos angesprochen werden kann, was der Mensch selbst nicht leisten wollte. Im nächsten Kapitel wird uns das Strukturprinzip der Einheit in der Christologie beschäftigen. Dabei werden auch die Beziehungen von Christologie und Anthropologie anhand des Begriffs der Einheit betrachtet werden, um die Kohärenz des Denkens des Maximus deutlicher zu machen.

TEIL 4
Christologie



Einheit Christi

Gehen wir davon aus, dass für Maximus der neuchalkedonische Grundsatz der Kompatibilität von Terminologie in allen Gebieten der Theologie höchstes Gebot ist, dann muss sich seine Christologie auf dieses Anliegen hin befragen und untersuchen lassen. Im ersten Kapitel, das die Einheit Christi zum Gegenstand hat, soll anhand seiner Verwendung des anthropologischen Modells für die Christologie vor, während und nach der monenergetisch-monotheletischen Krise nach der Wechselwirkung und Koordination von Christologie und Anthropologie gefragt werden, wenn Maximus über die hypostatische Einheit der Naturen Christi spricht. Es wird sich zeigen, dass Maximus' Begriffe der Einheit, Güte und Wahrheit Gottes entscheidend dazu beitragen, die Differenzen zwischen der trinitätstheologischen Unterscheidung von Wesen und Personen und der Unterscheidung von göttlicher Person und menschlichem Wesen Christi in der Christologie zu vermitteln.

Eine Analyse des Begriffs des *τρόπος* Christi soll anhand von Amb. 5 durchgeführt werden. Die Analyse wird zeigen, welche entscheidende Rolle Maximus' theologische Methode der *triplex via* auch in der Christologie spielt, um die Gestalt Christi zu erfassen, die in sich ungeschaffenes und geschaffenes Sein vermittelt.

Zunächst soll im ersten Kapitel aber ein geschichtlicher Überblick über den Beginn der monenergetischen Debatte geboten werden, der darüber Aufschluss geben soll, dass Maximus seine theologischen Prinzipien auch schon vor der Debatte zumindest im Ansatz entwickelt hatte und wie er von seinem geschichtlichen Kontext her gewisse Antworten geben musste.

Im zweiten Kapitel, das über die Güte und Wahrheit Christi handelt, wird aufgewiesen, wie Maximus die Freiheit Christi im Kontext seiner Theologie versteht. Dabei soll die Eigenaktivität seiner menschlichen Natur genauer beleuchtet werden. Die Negation eines gnomischen Willens durch Maximus und sein Begriff des natürlichen Willens erhalten im grösseren Zusammenhang seiner Theologie und seines Einheitsbegriffs wie auch der Methode der *triplex via* eine Klärung ihrer Sinngemässheit im Ganzen der maximianischen Theologie.

Im vorliegenden Kapitel werden wir zunächst den historischen Verlauf des Beginns der monenergetischen Debatte nachzeichnen und zu einigen Thesen diesbezüglich Stellung nehmen. Durch die historische Einbettung der Schriften des Maximus in den Kontext der Auseinandersetzung und der Schriften seiner Gegner ist es möglich, das Verständnis der Einheit Christi bei Maximus bes-

ser herauszuarbeiten und seine Stellung im geistesgeschichtlichen Verlauf der Debatte zu verorten. Dazu müssen wir den historischen Verlauf des Konflikts eher ausführlich nachzeichnen und insbesondere auf die Kategorie der Oikonomia eingehen, die ein Scharnier zwischen Historie und Theologie bildet. Die Erkenntnisse aus den Teilen über die Gotteslehre und die Anthropologie dienen dabei dazu, die geschichtliche Situation, in der Maximus sich befand, in Auseinandersetzung mit anderen historischen Deutungen zu beurteilen und die Vehemenz seines Widerstandes zu erklären.

10.1 Die monenergetische Debatte

Ein dyotheletisches Florilegium, das in den Akten des Laterankonzils von 649 gesammelt wurde,¹ zeigt, dass kanonische Autoren wie z. B. Athanasius, Basilios von Caesarea, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Leo und Ps-Justin gerne die Handlungen Christi aufgeteilt haben: Wunder, paradoxe und göttliche Taten gehören auf die göttliche Seite, Leiden und niedrige Dinge auf die menschliche Seite Christi. Aber auch schon Athanasius hat die Einheit der Person Christi betont und wurde ebenfalls in diesem Florilegium aufgeführt.² Die monenergetische und monotheletische Debatte, in der Maximus seine eigenen Ansichten über die Einheit Christi entwickelt hat, hat ihre Wurzeln und ihre Bezugspunkte, wie das Florilegium zeigt, in der gesamten Geschichte der Christologie und kann nicht ohne diese Vorgeschichte verstanden werden.³ Der Streit brach aus im chalkedonischen Zirkel, und es ging positiv-theologisch gesprochen um das Anliegen der Subjekteinheit Christi und wie diese terminologisch gefasst werden sollte. Dabei spielte die Auslegung der Christologie des Kyrill von Alexandrien eine bedeutsame Rolle, der die Einheit Christi beschrieben hatte, durch seine unerkannt apollinaristischen Formulierungen aber viel Raum für Interpretation liess.

Die Rede von der einen göttlichen Energie diente der monenergetischen Partei dazu, Christus als die eine göttliche Person des Sohnes sichtbar zu machen und seine Menschheit in ihrer Einheit mit der Gottheit zu sehen. Inso-

1 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 298,1–314,13.

2 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 308,1–9.

3 Zur Vorgeschichte im 6. Jahrhundert vgl. Lange, *Mia energeia*, 143–469. Zur unmittelbaren Vorgeschichte des monenergetischen Streites vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 8–26a (50–65). Einige Texte des Streits sind übersetzt bei Bauenhart, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 317–321; Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, 161–217.

fern kann diese Lehre gut als Fortsetzung des „*unus de trinitate passus est*“⁴ verstanden werden. Ebenso befindet sie sich im Einklang mit Kyrill und bietet deshalb Ansatz zur Versöhnung mit den Miaphysiten. Theologisch gesehen kann alles über Christus Berichtete in der Auslegung dem einen Sohn und Christus zugeschrieben werden, da seine Menschheit vollständig unter der Hegemonie der Gottheit steht. Die menschliche Seite Christi wird so kyrillisch und gemäss dem anthropologischen Paradigma in ihren Regungen vor allem unter dem Aspekt des Werkzeuges und in Analogie zum von der Seele bewegten Leib verstanden. Für eine Selbsttätigkeit der Menschheit bleibt hier wenig Raum, dafür sticht die Einheit der Person Christi klar heraus.

Alle Differenzierungen von Tätigkeitszentren und -prinzipien in Christi Taten und Leiden, die von der dyenergetischen und dyotheletischen Partei vollzogen wurden, gerieten so leicht in den Verdacht des Nestorianismus und scheinen dem in der Politik und Exegese hilfreichen Ansatz der Energieeinheit entgegenzuwirken. Am Verständnis der Einheit in Christus scheiden sich demnach die Geister. Am besten lässt sich die monenergetische Partei des Streits zunächst durch eine Analyse der Fragmente des Theodor von Pharan, des Unionspaktes des Kyrus von Alexandrien mit den anti-chalkedonischen Theodosianern, der Psephos des Sergius und der Ekthesis des Sergius bzw. des Kaisers Heraklius verstehen. Dabei ist die mangelhafte Überlieferung der Schriften dieser Partei in Rechnung zu stellen, so dass jede Beurteilung dieser Seite vorläufigen Charakter haben muss. Die andere Partei des Streites gehen wir von den Schriften des Maximus her an, dessen erste Reaktion wir im Antwortbrief des Maximus an Pyrrhus (Ep. 19) vor uns haben, wie auch in den Ambigua an Thomas, die u. a. als eine Reaktion auf die Union des Kyrus von Alexandrien mit den Theodosianern zu verstehen sind. Zusätzlich zu den Opuscula und Briefen des Maximus hat die Disputation des Maximus mit Pyrrhus ebenfalls Quellenwert, muss aber als späteres Dokument und idealtypischer Dialog hinter den mit dem Anfang der Debatte synchronen Schriften des Maximus und seiner Gegner zurückstehen, was den rein historischen Quellenwert betrifft, kann aber trotzdem wertvolle Informationen enthalten.

4 Zur Vorgeschichte und Wirkung dieser Formel vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 71–132; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 333–498.

10.1.1 *Monenergismus und Exegese: Theodor von Pharan und die Hypostase Christi als Subjekt der Zuschreibung*

Am Ursprung der Debatte über die Energien Christi steht laut Maximus Theodor von Pharan (1. Hälfte 7. Jh.),⁵ der als erster die Lehre der einen Energie und des einen Willens Christi vorgetragen habe und somit für Maximus der theologische Urheber des Monenergismus ist.⁶ Theodor von Pharan wird in der aktuellen Forschung mit Theodor von Raithu, dem Verfasser einer Schrift zur Klärung einiger christologischer Begriffe (genannt Praeparatio)⁷ identifiziert, wobei es gewisse Probleme bei dieser Identifizierung gibt.

Elert hat zuerst die These vorgetragen, dass beide Theodore dieselbe Person seien.⁸ Elert macht dies zunächst daran fest, dass die Praeparatio des Theodor von Raithu denselben Inhalt aufweise wie eine Schrift des Theodor von Pharan, die erwähnt wird in Maximus' Op. 10.⁹ Maximus sagt hier, dass Theodor von Pharan die Energie „hypostatisch“ genannt habe. Elert vergleicht diese Passage aus Op. 10 mit Passagen aus der Praeparatio des Theodor von Raithu, wo dieser auch von einer Verbindung der Hypostase mit der Energie spreche.¹⁰ Der Vergleich ist aber m. E. nicht so eindeutig, wie Elert annimmt.¹¹ Elert bringt auch noch historische Argumente für eine späte Datierung der Praeparatio, die wir hier nicht im Detail referieren können. Nikas, dessen Werk mir nicht zugänglich war, datiere laut Klein mit gewichtigen Argumenten die Lebenszeit des Theodor von Raithu auf 537–544, denen Klein in seinem Referat der Debatte zustimmt.¹² Moeller hält die Frage der Datierung auch nach der Untersuchung von Elert für offen.¹³ Dagegen folgen Richard, Bausenhart, Grillmeier, Hainthaler, Winkelmann und Uthemann bei der Datierung Elert und identifizieren Theodor von Raithu mit Theodor von Pharan.¹⁴ Uthemann meldet jedoch für die erste Vergleichspassage der Praeparatio bei Elert Zweifel an, ob diese im Sinne einer ὑποστατικὴ ἐνέργεια verstanden werden kann.¹⁵ Die Sache

5 Zu Theodor vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, 271 f.

6 Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 588,3–11 (332B–C).

7 Siehe Theodor von Raithu, *Praeparatio*.

8 Siehe Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 203–212.

9 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 10, 136C11–D8.

10 Siehe Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 208.

11 Siehe Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 208: „Denn in dieser Schrift [die Praeparatio des Theodor von Raithu] steht genau das, was er der Schrift Theodors v. Pharan zum Vorwurf macht.“

12 Siehe Klein, „Theodor von Raithu“.

13 Siehe Moeller, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme“, 695, Fn. 167.

14 Siehe Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/3, 117–127; Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 158–161.

15 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 159, Fn. 21.

ist letztlich schwer zu entscheiden, aber die fehlende Durchschlagskraft der Argumentation Elerts scheint mir doch deutlich.

Booth hat neuerdings die These Elerts aufgenommen, dass die Praeparatio unter dem Namen des Theodor von Raithu überliefert wurde und darum nicht wie die Schriften des Theodor von Pharan als häretisch verbrannt wurden. Er stellt daraus den Grundsatz auf: „Texts on which the historian might depend to demonstrate the progression of monenergist and monothelete thought from the earlier neo-Chalcedonian movement have been broken up and distorted, ascribed to separate theologians according to their „good“ or „bad“ content.“¹⁶ Dabei ist Booth der Fehler unterlaufen, unter Berufung auf Elert einen Mönch Theodor, der in der Ausgabe von Combefis als Adressat im Titel von Op. 26 erscheint, ebenfalls noch mit den beiden Theodoren von Raithu und Pharan gleichzusetzen, um am Ende wie Elert drei Theodore miteinander zu identifizieren. Elert unterscheidet jedoch – gegen Combefis – Theodor monachus von Theodor von Raithu und zählt als dritten im Bunde den Theodor presbyter, einen bei Photius erwähnten Verteidiger der Echtheit der Schriften des Dionysius.¹⁷ Der Name „Theodor der Mönch“ aus dem Titel von Op. 26 resultiert jedoch laut Roosen aus Combefis' Lesefehler der Handschriften und lautet sehr wahrscheinlich Theodosius, der gemäss Roosen mit Theodosius von Gangra identifiziert werden sollte, dem Maximus noch ein weiteres Antwortschreiben zukommen liess.¹⁸ Verschiedene Theodore, die sich mit ähnlichen Themen befasst haben, sind sogar gemäss Elert keineswegs unhistorisch, sondern sehr wohl belegt.¹⁹

Der Wortlaut der Definition der φύσις in Op. 26 als ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας geht laut Maximus auf die Philosophen zurück, und kann nicht alternativlos auf die Praeparatio zurückgeführt werden, wie Booth meint, der daraus auf die Identifikation von Theodorus monachus mit Theodor von Raithu schliessen zu können meint.²⁰ Es ist m. E. besonders gewagt, die Unterscheidung der

16 Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 192.

17 Siehe Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 211.

18 Siehe Roosen, *Epifanovitch Revisited*, 736–739.

19 Vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 205.

20 Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 191, Fn. 21. Dieselbe Wendung taucht schon auf bei Pamphilus Theologus, *Diversorum capitum seu difficultatum solutio*, 11 (143,200f.). Wahrscheinlich ist die ursprüngliche Quelle: Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, 284,30: ἡ μὲν κυρίως φύσις ἀρχὴ καὶ αἰτία κινήσεως ἐστὶ καὶ ἡρεμίας; 744,34f. Vgl. auch Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, 866,28f.; 1009,6f.; 1128,20f. Die Definition ist auch bei Johannes Philoponus belegt.

Theodore einem späteren Urteil des Maximus über Orthodoxie und Häresie von Schriften desselben Autors zuzuschreiben, wie Booth dies tut, wenn er schreibt:

Maximus, it therefore seems, cites different passages from the same work and, depending on his opinion of them, ascribes them to different Theodores.²¹

Fünf Fragmente aus Theodor von Pharans *Sermo* an Sergios von Arsinoe und sechs Fragmente aus seiner Schrift über die Auslegung der Väterzitate sind uns in den Akten des Laterankonzils von 649 und in den Akten des sechsten ökumenischen Konzils von 680–681 in Konstantinopel erhalten.²² Maximus meint, dass der Bischof von Pharan eine massgebliche Quelle für die Ekthesis des Kaisers Heraklius 638 darstellt.²³ Angesichts der dürftigen Überlieferungslage ist eine Beurteilung der Theologie des Theodor einigermaßen problematisch.

Elert hat gezeigt, dass es Theodor um eine Entgegnung an die miaphysitische Kritik ging, dass die Chalkedonanhänger durch ihre Rede von den zwei Naturen Christus zerreißen. Um die Miaphysiten zu gewinnen, kommentierte Theodor sehr wahrscheinlich Stellen aus der bei den Miaphysiten hochangesehenen theologischen Autorität Kyrill von Alexandrien.²⁴ Die Kritik der Miaphysiten scheint sich auf die Bibelauslegung konzentriert zu haben, weil Theodor in allen Fragmenten ausser dem sechsten „alle über den Herrn Christus erzählten Dinge“²⁵ erwähnt und sich damit auf die Evangelien bezieht. Offenbar war die Zweiteilung der Energien durch den *Tomus Leonis* für die Miaphysiten vor allem deshalb anstössig, weil das Leben Christi in zwei Bezirke von Wundern und Leiden zerlegt wurde, deren Einheit in der einen Person Christi exegetisch konkret schwer nachvollziehbar war und eine „nestorianisch“ anmutende Teilung in zwei Individuen nahelegte.²⁶ Theodors Energiebegriff dient dazu, alle

²¹ Booth, *Crisis of Empire*, 191.

²² Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 120,1–124,7; Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 602,4–606,14. Vgl. dazu Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 213–229; 222, Fn. 1: Die Abweichungen in der Überlieferung der beiden Konzilsakten sind unwesentlich. Vgl. Bausenhardt, „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“, 283 f.

²³ Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 136D6–8. Vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 189.

²⁴ Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 221–229. Laut Elert ev. auch Dionysius.

²⁵ Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 120,22 f.

²⁶ Siehe Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 224; Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 543.

von Christus erzählten Handlungen direkt auf die eine Person Christi beziehen zu können.²⁷ Die Einheit der Energie sollte die Brücke schlagen zwischen dem philosophisch und theologisch in Gott, Seele und Leib analysierten Λόγος und dem evangelisch anschaulichen Jesus Christus. Theodor ging im wörtlichen Sinn von einem pragmatischen Ansatz aus, wenn er die Einheit der Handlungen Christi betonte:²⁸

Alles, was über den Herrn Christus berichtet wird, sei es als Gott, sei es als Seele, sei es als Leib oder als beides (Seele und Leib meine ich), das wurde auf einheitliche Weise, simultan und ungetrennt getan.

Die Handlungen führt Theodor in Frg. 3 auf die Weisheit, Güte und Kraft des Λόγος zurück, aus denen unter Vermittlung der geistigen Seele und des Leibes die Handlungen hervorgehen. Ursprung jeder Handlung ist demnach der Λόγος, während Seele und Leib die eine Energie Christi nur vermitteln.²⁹ In Frg. 4 meint Theodor:

Alles, was wir über Christus hören und glauben ist Werk Gottes, komme es nun der göttlichen oder der menschlichen Natur Christi zu.³⁰

Er präzisiert in Frg. 7:

Alle Dinge, die zur Heilgeschichte gehören, seien es göttliche oder menschliche Dinge, werden über unseren Retter Christus berichtet. Sie nehmen ursprungshaft, wenn es erlaubt ist so zu sprechen, die Zustimmung und die Ursache aus dem göttlichen [Teil], werden dienend ausgeführt vom Leib durch die zwischen beiden stehende geistige und vernünftige Seele.³¹

27 Offenbar war die Strategie, den Energienbegriff als Vermittlung zwischen Ein- und Zwaiturenaturenlehre zu fassen, schon im 6. Jahrhundert verfolgt worden. Vgl. Lange, *Mia energeia*, 415–446. Zu Severus' Begriff der einen Energie in Christus: Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 555–559.

28 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 120,22–24: πάντα ὅσα ἰστόρηται περὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, εἴτε θεοῦ, εἴτε ψυχῆς, εἴτε σώματος ἢ τοῦ συναμφοτέρου, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, μοναδικῶς ἅμα καὶ ἀδιαιρέτως ἐπράττετο.

29 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 120,24–27.

30 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 120,31f.

31 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 122,8–11.

Die Einheit der Energie wird demnach durch Theodor auf die göttliche Natur zurückgeführt, während die menschliche Natur die göttliche Energie vermittelt. Der Leib Christi wird so, gut kyrillisch, in Frg. 10 als göttlicher und lebensspendender Leib bezeichnet, der über die Grenzen der Natur unseres Leibes erhaben ist, so dass er

schwerelos und sozusagen unkörperlich ohne Zerreißung [der Jungfräulichkeit] aus der Mutter, aus dem Grab und aus den Türen hervorgeht und wie auf festem Grund auf dem Meer wandelt.³²

In Frg. 10 scheint Theodor dem Severus von Antiochien sehr weit entgegenzugehen, wenn Theodor, scheinbar gegen den Tomus Leonis und dessen Affirmation der menschlichen Natur *sine defectu* in Christus, davon ausgeht, dass Christi Seele die Macht hat,

die natürlichen Eigenschaften des Leibes aus ihm und aus sich selbst herauszutreiben.³³

Natürliche Eigenschaften sind für Theodor: Masse, Ausflüsse und die Beschaffenheit des Fleisches (χρῶμα).

Interessanterweise finden wir dieselbe Aufzählung von natürlichen Eigenschaften, die Christus geändert hat, in Severus' Brief an Oecumenicus, zwischen Zitaten von Kyrril.³⁴ Severus wollte durch seine Kritik am Tomus Leonis

32 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 122,36–39. Es muss nicht unbedingt sein, wie Elert meint, dass Theodor hier Dionysius' 4. Brief kommentiert, da der Wortlaut und die Auswahl der Terminologie nicht identisch ist. Vgl. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 226 f. Uthemann hält den Bezug zum 4. Brief des Dionysius in Frg. 10 zwar für wahrscheinlich, will ihn aber nicht wie Elert für gesichert annehmen: Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 161. Vielmehr könnte Theodor auch Severus, der Kyrril auslegen wollte, diplomatisch positiv aufgenommen haben, als Zugeständnis an die Miaphysiten. Vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 554 f. Severus verknüpft das Gehen auf dem Wasser mit der einen Energie Christi.

33 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 122,32 f.: Ἡ μὲν γὰρ ἡμετέρα ψυχὴ οὐ πέφυκε τοσαύτης δυνάμεως εἶναι, ἵνα καὶ τὰς φυσικὰς τοῦ σώματος ιδιότητας ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐαυτῆς ἀπελαύνῃ.

34 Siehe Severus von Antiochien, *Letters I–LXI*, 183 f.: „If he sometimes permitted his flesh by dispensation to undergo the passions proper to it, he did not preserve its property undiminished: for in many instances it is seen not to have undergone the things which manifestly belong to its nature; for it was united to the Word, the Maker of nature. The Word therefore who had become incarnate walked upon the sea, and after his death under the wound of the lance caused a stream of salvation to well forth from his side:

offenbar nicht sagen, dass der menschliche Leib Christi kein menschlicher Leib mehr war, sondern er wollte die *communicatio idiomatum* mit Kyrill philosophisch analysieren.³⁵ Theodor von Pharan versteht demnach wie Severus die *communicatio idiomatum* anhand der einen Energie in Christus, die anscheinend sogar die wesentlichen Eigenschaften der Substanz selbst verändern kann. Die Vorstellung von einer Veränderung der Eigenschaften der Substanz passt übrigens nicht sehr gut mit Theodor von Raithus *Praeparatio* zusammen.³⁶

Das Anliegen Theodors ist die Einheit Christi, die in Frg. 11 durch die Vorherrschaft des göttlichen Teils Christi und durch den Status der Menschheit als Werkzeug gesichert werden soll.³⁷ Für Theodor soll die Einheit Christi anscheinend nicht durch unverständliche Differenzierungen verstellt werden. Mit seiner an Kyrill orientierten Konzeption der Einheit Christi (Vorherrschaft des göttlichen Teils, Instrumentalität des menschlichen Teils)³⁸ wird sich die gesamte Debatte um die Einheit und Zweiheit Christi Energien und Willen beschäftigen. Dionysius wird explizit erst durch Sergius von Konstantinopel und durch Kyrus von Alexandriens Unionsurkunde als Autorität für die eine

again, after the Resurrection, he came in while the doors were shut, and appeared to the disciples in the house; whom he also allowed to touch him, showing that his flesh was tangible and solid, and of one essence with us, and was also superior to corruption; and thereby he subverted the theory of phantasy. It belongs therefore to those who part the one Christ into two natures and dissolve the unity to say, „For each of the natures preserves its property unimpaired“. But those who believe that, after God the Word had been hypostatically united to flesh that possessed an intelligent soul, he performed all his own acts in it, and changed it not into his nature (far be it!), but into his glory and Operation, no longer seek the things that manifestly belong to the flesh without diminution, to which flesh the things that manifestly belong by nature to the Godhead have come to belong by reason of the union. But, if they senselessly divide it from God the Word by speaking of two natures after the union, it then walks in its own ways following its nature, and preserves its properties undiminished on the principle of the impious men.“

35 Vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 560–562.

36 Vgl. Theodor von Raithu, *Praeparatio*, 214,2–4: ἡ οὐσία ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τέλους τὰ αὐτῆς ἰδιώματα διασώζει μήτε μειούμενα μήτε χωριζόμενα.

37 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 124,1–7: Δέον οὖν ἔστιν οὕτω φρονεῖν τε καὶ λέγειν ἡμᾶς, πάντα τὰ κατὰ τὴν ἐνανθρώπησιν περὶ τὸν σωτῆρα Χριστὸν ἱστορούμενα εἶναι μίαν γινώσκειν ἐνέργειαν, ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν Λόγον, ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα. τὰ τε οὖν ὡς θεοῦ, τὰ τε ἀνθρωποπρεπῶς περὶ αὐτοῦ λεγόμενα πάντα ἐνέργεια ἔστι τῆς τοῦ λόγου θεότητος. Auch die bei Uthemann angeführten Stellen der *Praeparatio* überzeugen nicht wirklich für eine Identifikation der beiden Theodore: Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 159 f.

38 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 160.

gottmenschliche Energie herangezogen.³⁹ Für Maximus wird gegen Ende der Debatte feststehen, dass die leonische Differenzierung in zwei Naturen und deren Wirkkräfte Christus nicht zerteilt, sondern das Ganze nichts anderes als seine Teile ist und die eine gottmenschliche Energie der Monenergeten etwas Drittes darstellen würde, das nicht identisch mit den Teilen Christi wäre.⁴⁰ Maximus' Einheitsbegriff ist demnach ein anderer als der des Theodor von Pharan, soweit er aus den Fragmenten eruiert werden kann, weil Maximus auf der zweifachen Energie beharrt.

10.1.2 *Sergius und Kyrus*

Die Lehre der einen Energie Christi wurde anscheinend schon früh auch von Kaiser Heraklius (Kaiser vom 7. Oktober 610 bis 11. Februar 641) zuungunsten eines strikten Chalkedonismus bevorzugt behandelt und durch seinen Hoftheologen Sergius (Patriarch von Konstantinopel vom 18. April 610 bis 9. Dezember 638) theologisch abgestützt.⁴¹ Das Verbot, von zwei Energien in Christus zu sprechen, findet sich schon in einer Keleusis des Kaisers Heraklius an Arkadios von Zypern gegen Paulus den Einäugigen, die ca. 623–625 ausgestellt wurde und von Sergius bestätigt worden ist.⁴² Kyrus,⁴³ der zukünftige Bischof von Alexandrien (631–642), wurde vom Kaiser 626 nach einer Disputation mit ihm instruiert, sich bei Sergius über diese Frage zu informieren. Kyrus von Alexandrien fragte den Sergius sogleich an, wie er die Rede von der einen Energie mit dem Tomus Leonis verbinden könne, nachdem er die Keleusis des Kaisers und den Bericht bzw. die Bestätigung des Sergius dazu gelesen hatte, und ob man das leidensfähige und leidenslose Element in der Menschwerdung in eine oder eine einigende Energie zusammenschließen könne.⁴⁴ Ohne Frage war diese Lehre oder Sprachregelung schon länger Teil der Strategie des Kaisers, die er mit Sergius abgestimmt hatte, um die Kirche in seinem Reich zu einen. Bislang schien sich jedoch die Wirkung dieser Strategie auf die Verurteilung Andersdenkender zu beschränken.

39 Zur Unionsurkunde vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 27 (66 f.).

40 Vgl. Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 9, 117C2–D2.

41 Zu Sergius und Heraklius vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, 210–213; 258–260.

42 Siehe Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 14–15 (55 f.).

43 Siehe Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, 227 f.

44 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 588,7–592,4. Zur Disputation und dem Brief des Kyrus an Sergius siehe Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 18 f. (57 f.).

Die Antwort des Sergius an Kyrus (626)⁴⁵ spiegelt insofern ein Stadium vor dem Ausbruch des Streites wider, als er keinen Synodalentscheid beibringen konnte, der die Lehre der einen Energie hätte bestätigen können. Stattdessen führt er die Erzautorität von Kyrril an, der von einer μία ζωοποιὸς ἐνέργεια gesprochen hatte. Ausserdem verweist Sergius auf ein Schreiben des Menas von Alexandrien an Papst Vigilius von 552,⁴⁶ in dem dieser ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν lehre. Schon Menas hatte also die Willensfrage und die Energiefrage engstens verbunden und darüber reflektiert. Auf die Frage des Kyrus zum Tomus Leonis antwortet Sergius, dass keiner der Väter Leo so verstanden habe, dass dieser von zwei Energien spreche. Als Beispiel dafür schickt er Kyrus die Abschrift einer Schrift von (Ps-?)Eulogius von Alexandrien, die ganz der Verteidigung des Tomus Leonis gewidmet war und eben nicht von zwei Energien sprach.⁴⁷

Die Lehre von der einen Energie (und dem einen Willen) in Christus war also aufgrund des Zeugnisses des orthodoxen Lehrers und guten Chalkedoniers Eulogius von Alexandrien laut Sergius sehr wohl mit dem orthodoxen Dyophysitismus vereinbar. Im Brief von Sergius an Kyrus ist ausserdem zu sehen, dass die Debatte noch nicht so erbittert geführt wurde und noch kein Synodalbeschluss gefällt worden war. Sergius lässt die Möglichkeit offen, dass die Väter doch von zwei Energien gesprochen haben könnten und überlässt es spitzfindigeren Leuten zu zeigen, ob nicht gewisse Väter von zwei Energien sprechen. Dann müsse man diesen natürlich folgen, nicht nur in der Denkweise, sondern auch in der Terminologie. Die Frage ist also für Sergius zu diesem Zeitpunkt noch offen und wird von ihm nicht zum Dogma gezählt. Wie es scheint, vergisst er nach der Niederschrift des ersten Briefes an Kyrus sogar das kaiserliche Projekt des Monenergismus.⁴⁸ Kyrus erreichte aber am 3. Juni 633, sieben

45 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 528,1–530,24; Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 20 (58).

46 Angaben dazu bei Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 1 (45f.).

47 Winkelmann meint, dass die von Bardenhewer edierte, nur in Fragmenten erhaltene Schrift *De trinitate et de incarnatione* von 5,6–7,12 nicht von Eulogius stammen könne, da dieser Abschnitt eine voll entwickelte monenergetisch-monotheletische Diskussion voraussetze: Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 7 (50). Bardenhewer hält sie für echt und sieht keinen Widerspruch zwischen Verschweigen der Zweienenergielehre in einer Schrift, wie Sergius bezeugt, und sehr entschiedenem Eintreten dafür in anderen Schriften bei Eulogius. Siehe Bardenhewer, „Ungedruckte Excerpte“, 359. In Abschnitt 5,7 der Schrift des Eulogius wird Mk 7,24 als Argument für den menschlichen Willen in Christus herangezogen, wie in der Disputation mit Pyrrhus. Vgl. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 578,16–579,9 (321C1–D4).

48 Über die Sache wurde nicht mehr gesprochen und sie wurde anscheinend nicht mehr weiterverfolgt durch Kyrus. Es ist aber nicht klar, ob dies historische Realität war oder durch

Jahre nach der Instruktion durch Sergius, eine Union mit den Theodosianern in Ägypten,⁴⁹ was die Wirksamkeit dieser Strategie schlagartig aufzeigte⁵⁰ und wahrscheinlich dazu führte, dass der Kaiser jetzt noch stärker auf diese Strategie der einen Energie setzen und solche Einigungen mit Hilfe von Sergius im ganzen Reich durchführen wollte.

Kyrus bezeichnet die Union im Begleitschreiben an Sergius als Erstfrucht der von ihm im Kontakt mit Sergius entwickelten Strategie bzw. Lehre.⁵¹ Im siebten Artikel des Unionspaktes von Kyrus mit den Theodosianern vom 3. Juni 633 findet sich die zentrale Stelle zur Energie in Christus:

Wenn jemand, der sagt, dass unser einer Herr Jesus Christus in zwei Naturen betrachtet wird, denselben nicht als „einen der heiligen Triade“ bekennt und denselben nicht als den einen Christus und Sohn, der göttliche und menschliche Dinge durch „eine theandrische Energie“ wirkt, gemäss dem heiligen Dionysius, bekennt, der sei verdammt.⁵²

Die Berufung auf Dionysius war zentral, um der monenergetischen Lehre durch Väterzitate Autorität zu verleihen, da kein Synodalbeschluss dazu vorlag. Erst hier wird, soweit ich sehe, Dionysius in der Debatte verwendet, nicht schon bei Theodor von Pharan. Bezüglich der μιᾷ θεανδρική ἐνεργεία wurde der Ori-

Sergius im Brief an Papst Honorius von 633/4 so porträtiert wurde, um dem Papst zu zeigen, dass die Entwicklung nicht auf Initiative von Kaiser und Hofbischof, sondern auf die Gnade Gottes selbst zurückging. Siehe Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 536,11–16. Zum Brief des Sergius an Honorius siehe Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 43 (77 f.). Die Ruhe ist in der Tat in den Quellen sichtbar: Die Strategie der Einigung der Kirche durch den Monenergismus scheint zunächst keine Früchte getragen zu haben.

49 Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 27 (66 f.).

50 Der Ablauf der Ereignisse von der Disputation des Kaisers mit Paulus dem Einäugigen, einem Anhänger von Severus in Theodosiopolis in Armenien im Jahr 622, über den Anfang des Konfliktes des Kyrus mit Sophronius bis zur Keleusis des Kaisers an Sergius von ca. 633/34 ist beschrieben im Brief des Sergius an Papst Honorius. Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 534,4–546,25. Warum P. Allen meint, dass die Synode von Theodosiopolis auf 631 zu datieren sei, entzieht sich meiner Kenntnis. Siehe Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, 183, Fn. 34. Sie meint, Winkelmann datiere diese Synode auf 633, was nachweislich nicht der Fall ist.

51 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 592,11 f.

52 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 598,11–600,5: Εἴ τις τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δυοῖ θεωρεῖσθαι λέγων ταῖς φύσεσιν οὐχ „ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος“ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ [...] καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργούντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα „μιᾷ θεανδρική ἐνεργεία“ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον [...] ἀνάθεμα ἔστω. Vgl. dazu Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 27 (66 f.).

ginaltext bei Dionysius von $\kappa\alpha\iota\nu\eta$ zu $\mu\acute{\iota}\alpha$ verändert,⁵³ was in Verbindung mit $\theta\epsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\kappa\eta$ vermutlich den synthetischen Charakter der Energie Christi ausdrücken sollte, ganz analog zur synthetischen Hypostase Christi, auf die im siebten Artikel der Unionsurkunde mit dem Ausdruck $\tau\acute{\omicron}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\nu\alpha \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\iota \upsilon\acute{\omicron}\delta\upsilon\nu$ hingewiesen wurde. Man könnte sagen, dass der Monenergismus sich als folgerichtige Weiterentwicklung des Neuchalkedonismus verstand, wie er unter Justinian promulgiert worden war. Dies legt die zentrale Bedeutung des Kyrill im Gespräch mit den Miaphysiten wie auch die Zitierung von $\acute{\epsilon}\nu\alpha \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}\varsigma \tau\rho\iota-\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$ im siebten Artikel nahe.

10.1.3 *Sergius' Psephos*

Durch die Union des Kyrus von Alexandrien mit den ägyptischen Severianern (Theodosianern) war die politische Wirksamkeit der Lehre der einen Energie bewiesen und wurde nun durch Sergius, sehr wahrscheinlich unter Druck von Heraklius, weiterverfolgt.⁵⁴ Sergius, auf Einigung in der Kirche bedacht, war selbstverständlich sehr erfreut von Kyrus zu hören, dass seine theologische Instruktion zu einer Vereinigung der Kirchen geführt hatte.⁵⁵ Sergius liess in seinem Antwortschreiben an Kyrus den Ausdruck $\theta\epsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\kappa\eta$ aus und sprach lieber einfacher von der $\mu\acute{\iota}\alpha \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ in Christus.⁵⁶ Seine Lieblingsautorität war Kyrill von Alexandrien – vielleicht war er sich der Ambivalenz des Zitates aus Dionysius' viertem Brief bewusst und korrigierte deshalb Kyrus. Kyrill nennt er auf jeden Fall gleich viermal mit Namen im unmittelbaren Kontext der Formel von der einen Energie in seinem Antwortschreiben.⁵⁷ Ebenso wichtig sind der Verweis auf das Konzil 553 und der Ausdruck der $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$.⁵⁸ Die

53 Dies beanstandete die Lateransynode von 648. Siehe Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 142,35–37.

54 Sergius scheint zunächst zurückhaltend zu sein, was die Weiterverfolgung der vom Kaiser bevorzugten Lehre der einen Energie anbelangt und hat ihn sogar auf den Tomus Leonis verwiesen. Heraklius war sich jedoch seiner Sache ziemlich sicher. Siehe Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 544,9–546,18.

55 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1990, 136,8–10. Vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 40 (76).

56 Auch dies beanstandete das Laterankonzil. Siehe Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 142,37–144,3. Allen meint, die kleinen Unterschiede im Wortlaut zwischen Union und Brief seien auf die Überlieferung des Textes zurückzuführen und nicht auf bewusste Veränderung durch Sergius, obwohl sie den Unterschied des dionysischen Terminus als „striking“ empfindet: Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, 30.

57 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1990, 136,35; 138,4,7–15.

58 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1990, 136,19 f. (Fünfte Synode); 138,4 (Zusammengesetzte Hypostase).

neu entfachte Bemühung des Sergius um dogmatische Abstützung und Versöhnung mit den severianischen Miaphysiten durch die Anführung der beiderseits anerkannten Autorität von Kyrill ist ersichtlich. Gleichzeitig wird Sergius' Einigungsversuch von der Gruppe um Sophronius argwöhnisch betrachtet worden sein, wie auch die Union mit den Theodosianern in Ägypten bei Sophronius einige Fragen aufgeworfen hatte.⁵⁹

Genauere Angaben zur Reaktion des Sophronius in der Zeit bis nach der Patriarchenweihe des Sophronius 633/4 macht Sergius in seinem ersten Brief an Papst Honorius, den wir oben schon genannt haben.⁶⁰ Sergius berichtet Papst Honorius über die von Kyrus erreichte Einigung in Ägypten, der Thebaïos und Libyen, wobei der Artikel über die eine Energie eine zentrale Rolle gespielt hatte.⁶¹ Sophronius kam zur Zeit von Kyrus' erreichter Einigung nach Alexandria, wo er mit Kyrus die Glaubensartikel betrachtete und dem siebten Artikel widersprach, weil man in jedem Fall zwei Energien Christi lehren solle.⁶² Kyrus versuchte ihn davon zu überzeugen, dass die Ein-Energienformel zur Rettung und Einigung des Volkes diene und dass gewisse Väter von einer Energie in Christus sprachen und aus diesem Grund ein Streit über eine solche Frage, die doch die rechte Glaubenslehre nicht beeinträchtige, überflüssig sei. Sophronius wollte aber von einer solchen Oikonomia nichts wissen.⁶³

Dazu muss gesagt werden, dass im Zentrum der Politik der imperialen Elite des 7. Jh. die Absicht stand, angesichts der Bedrohung durch Perser und Araber die sich bekämpfenden Parteien der Reichskirche (Miaphysiten und Neuchalcedonier) zu versöhnen.⁶⁴ Dieses Anliegen der Einung war traditionellerweise legitim und konnte sich auf den schon früher angewendeten Grundsatz der Oikonomia berufen, der den theologischen Kompromiss als Weg zum Frieden

59 Kyrill von Alexandrien wurde schon von Anastasius I von Antochien auf eine Zweienenergielehre hin ausgelegt und demnach auch als Autorität für zwei Energien in Christus angeführt. Sophronius steht ziemlich sicher in dieser Interpretationslinie von Kyrill. Vgl. zu Anastasius' Kyrillauslegung: Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4, 397 f.

60 Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 43 (77 f.).

61 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 536,15–538,7.

62 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 538,8–14.

63 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 538,15–540,3. Das Fazit des Kyrus scheint gewesen zu sein: Man kann von einer oder zwei Energien sprechen. Die erste Redeweise hat jedoch den grossen Vorteil, dass sie zu kirchlicher Einheit führt.

64 Siehe dazu Brandes, „Juristische‘ Krisenbewältigung“, 146–151; Ohme, „Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit“, 310; Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, 23–34. Für Hovorun ist der Monenergismus vor allem ein politisches Projekt: Hovorun, „Controversy on Energies and Wills in Christ“.

in der Kirche auf theologisch reflektierte Weise rechtfertigte.⁶⁵ Für Sophronius ging jedoch der Kompromiss in der Frage der Energie schon vor seiner Bischofsweihe zu weit, so dass ein Kompromiss wie die Union von Kyrus für Sophronius eine Verfälschung der orthodoxen Lehre darstellte. Sophronius wandte sich deshalb auch an Sergius selbst und bat ihn um Streichung des Begriffs der einen Energie. Sergius wollte diesen aber nicht aufgeben, wahrscheinlich weil er so hilfreich im Überwinden der kirchlichen Spaltungen war und für Sergius auf der Gnade und dem Wohlgefallen Gottes selbst beruhte. Sergius forderte deshalb von Sophronius Zeugnisse von Vätern, insbesondere kirchlich anerkannten Autoritäten, d.h. wohl Kyrill, für die zwei Energien in Christus. Dies jedoch konnte Sophronius laut Sergius nicht leisten.⁶⁶ Sergius meinte wohl, Sophronius entgegenzukommen, indem er die Entscheidung zwischen einer und zweien Energien in Christus bewusst offen liess und eine Diskussion darüber verbot.⁶⁷ Wie wir aus Sergius' Brief an Kyrus von 626 wissen, war er sich schon früher dessen bewusst, dass die Energiefrage nicht durch Synodalentscheide abgestützt war und schon damals führte er Kyrill als Gewährsmann für die eine Energie an. Sergius zog später noch offensiver Kyrill von Alexandrien für die eine Energie heran und forderte von der Gegenseite Beweise für die Abstützung durch kirchliche Autoritäten, was er vorher nicht getan hatte. Sophronius selbst hielt diese Frage für so relevant, dass mit ihr das orthodoxe Bekenntnis auf dem Spiel stand. Sergius verneinte aufgrund der mangelnden Väterzeugnisse bzw. Kyrillzitate zu den zwei Energien schliesslich ziemlich explizit, dass diese Lehre von den zwei Energien überhaupt ein kirchliches Dogma sein könne.⁶⁸

Die Frage nach der Einheit Christi war theologisch gesprochen die zentrale Streitfrage der kirchlichen Parteien und wurde von ihnen unterschiedlich verstanden. Der Begriff der Energie konnte hier scheinbar Abhilfe schaffen, da er die Miaphysiten in ihrer Betonung der Einheit Christi befriedigte und als Ausweichbegriff die Sprache der zwei Naturen, die den Chalkedontreuen unaufgebbar war, nicht antastete. Der Begriff der Energie ist für Sergius⁶⁹ und Kyrus

65 Zum politisch-ekklesialen Grundsatz der Oikonomia vgl. Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen Streit“, 308–310; 325–332.

66 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 540,4–19. Dazu muss gesagt werden, dass es schwerlich möglich war, eine höhere Autorität als Kyrill anzuführen, den Sergius schon für sich in Anspruch genommen hatte.

67 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 540,19–542,3.

68 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 544,15 f.: δόγμα ἐκκλησιαστικόν.

69 Zu Sergius siehe Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, 258–260.

der in theologische Terminologie gegossene ekklesiale Kompromiss, da er zwischen zwei Naturen und einer Person vermitteln kann und scheinbar auch in Kontinuität zum Konzil 553 steht. Dabei waren sich die Eliten einer gewissen Problematik der Rede von der einen Energie wohl bewusst, da sie offenbar drohte, innerhalb der geeinten Gruppe der orthodoxen Kirche Spannungen zu erzeugen. Einerseits wollte Sergius mit der Rede von der einen Energie nach aussen einigend wirken, indem er sie in der Psephos von 633⁷⁰ zu einer möglichen Sprachregelung machte und in grösserem Rahmen Unionen wie den alexandrinischen Unionspakt herbeiführen wollte. Gleichzeitig wollte Sergius den Konflikt im Innern durch ein Verbot der Debatte über die Energiefrage unterbinden.⁷¹

Sergius tat dies mit Berufung auf den brüchigen Kompromiss von 553 und indem er die Zählung der Energie als eine oder zwei zurückwies. Stattdessen stamme jede göttliche und menschliche Aktivität ohne Trennung aus einem und demselben inkarnierten Gott-Λόγος und soll auf ihn als den einen und denselben bezogen werden.⁷² Wenn die Energie der einen Person entspricht, dann ist die Rede von zwei Energien zumindest problematisch. Sergius zeigte seine Vorliebe für die eine Energie, kleidete diese aber in eine Sprache, die vom Konzil 553 und durch die Väter, besonders Kyrill, legitimiert war. Die Partei der Dyenergeten könne sich hingegen nur auf gelegentliche und unsystematische Äusserungen von Vätern berufen.⁷³

Der im Brief des Sergius an Papst Honorius erhaltene Teil der Psephos erlaubt es, mehr Überlegungen über die Theologie und Absicht des Sergius anzustellen.⁷⁴ Sergius meint, von zwei Aktivitäten zu sprechen würde zu einer Einführung von einem menschlichen und einem göttlichen Willen (θελήματα)

70 Im Brief des Sergius an Honorius ist sehr wahrscheinlich die Psephos erhalten, weil diese wörtlich im späteren Text der Ekthesis wiederholt wird. Siehe Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,4–544,8. Zur Überlieferung und Datierung der Psephos siehe Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, 73–74; Hovorun, *Will, Action and Freedom*, 70–71.

71 Die Psephos war eine Reaktion auf innerneuchalkedonische Kritik an der alexandrinischen Union des Kyrus von Alexandrien mit den Theodosianern. Vgl. Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 310–314; Booth, *Crisis of Empire*, 213.

72 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,4–8.

73 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 544,9–16.

74 Sehr wahrscheinlich war die Psephos auch motiviert durch die von Sophronius vorgetragene Bitte an Sergius zur schriftlichen Stellungnahme. Siehe Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 544,16–23. Vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 38 (75). Zur Psephos des Sergius und zur Theologie des Monotheletismus vgl.: Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 60–98; 57–81 Walker, *Creation and Human Freedom*, 62–81; Bausenhardt, „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“, 111–131.

führen, die sich notwendigerweise einander entgegengesetzt verhalten.⁷⁵ Er illustriert also das Problem der Energien mit der Willensfrage, welche Verbindung schon vorher durch Menas von Alexandrien und Theodor von Pharan gezogen wurde, der vielleicht deswegen von Maximus als Urheber des Monenergismus und Monotheletismus und als Inspirator der Ekthesis bzw. der Psephos angesehen wird. Sergius entspricht durch die Verlagerung in die Willensthematik seinem eigenen Verbot der Diskussion der Energiefrage. Sergius spricht im schon oben angeführten Abschnitt seines Briefes an Honorius einmal vom Willen des Gott-Λόγος, und vom zweiten Willen als dem Willen der Menschheit. Er bezieht also den göttlichen Willen auf die Person des Λόγος, den menschlichen Willen auf die menschliche Natur und nicht auf die Person. Dieser Wille der Menschheit wäre seinem Willen (als Gott) entgegengesetzt, da der Gott-Λόγος das heilbringende Leiden erfüllen will, der Wille der Menschheit jedoch nicht. Man müsste konsequenterweise bei einer Annahme von zwei Willen in Christus auch von zwei Wollenden ausgehen, die gegenteilige Dinge wollen, was blasphemisch wäre. Es sei ja unmöglich, dass gleichzeitig und in Hinsicht auf dasselbe Objekt zwei konträre Willen in einem und demselben Subjekt subsistieren.⁷⁶ Sergius macht also die direkte Verbindung vom Willen zur Person und meint, dass die Gegner inkonsequenterweise die Verbindung des göttlichen Willens einerseits mit der göttlichen Person, die Verbindung des menschlichen Willens andererseits mit der menschlichen Natur ziehen möchten. So würde der Widerspruch entstehen.

Sergius setzt ausserdem die Alterität der Willen mit einer Kontrarietät der Willen gleich, so dass keine Zweiheit von Energien oder Willen in einem Subjekt existieren kann.⁷⁷ Ein menschlicher Wille, der in Getsemane für Sergius nur darin bestünde, nicht sterben zu wollen, kann nicht im Gott-Λόγος subsistieren, da dieser das Gegenteil davon will: Sein Leben für das Heil der Welt hinzugeben. Wenn man von zwei Willen in Christus ausgeht, müsse man konsequenterweise auch zwei Personen behaupten, was Nestorianismus ausmacht. Sergius sagt:

75 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,11–16.

76 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,16 f.

77 Vgl. Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“, 58: „Il est vrai que Serge relie faussement altérité et contrariété par un lien nécessaire, c'est-à-dire que pour lui, l'altérité des volontés voulantes entraîne nécessairement la contrariété dans les objets voulus.“; Doucet unterscheidet mit Maximus und gegen Sergius zwischen einem wollenden Willen und dem gewollten Gegenstand. Siehe Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“, 63 f.

Christi menschliche Natur vollzieht also ihre natürliche Bewegung nicht getrennt und aus eigenem Impuls entgegen dem Wink des mit ihr hypostatisch geeinten Gott-Λόγος, sondern wann immer, wie auch immer und wieviele Male auch immer der Gott-Λόγος wollte.⁷⁸

Jeder eigene Antrieb und Impuls der menschlichen Natur erscheint insofern als eine Gefahr der Trennung von Gott, als der grundlegendste Antrieb der menschlichen Natur der Trieb zum Überleben ist, der notwendig im Gegensatz zum göttlichen Willen steht. Die Rede vom einen Willen besagt bei Sergius einfach, dass Christus nur ein Willensobjekt hat, dem sich die menschliche Natur nicht von sich aus oder aus eigenem Antrieb zuwenden kann. Der Gott-Λόγος muss in der Einigung mit der menschlichen Natur die völlige Kontrolle über die menschlichen Regungen innehaben. Sergius vergleicht diese Kontrolle mit der Herrschaft, die die Seele im besten Fall über den Leib ausübt:

Genauso wie unser Leib von unserer geistigen und vernunftbegabten Seele geleitet und geordnet und beherrscht wird, so war auch beim Herrn Christus das ganze menschliche Gemisch, das von der Gottheit des Λόγος selbst immer und in allen Dingen geführt wurde, gottbewegt.⁷⁹

Zur Unterstützung dieser These führt Sergius ein Zitat aus Gregor von Nyssas *Contra Eunomium* an, wo Gregor dem Fleisch bzw. der menschlichen Natur Passivität und der Gottheit Aktivität zuweist.⁸⁰ Sergius benutzt also das traditionell sanktionierte anthropologische Paradigma in einer direkten Weise für die Christologie, um die eine Energie, d.h. die eine Aktivität in Christus zu begründen. Dies weist auf ein Verständnis des Verhältnisses von Christo-

78 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,18–21. Auch Severus hielt die Rede von zwei Energien für Nestorianismus. Vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 552–556. Die eine Energie und der eine Wille sollen laut Severus keine Vermischung zur Folge haben. Die Energie ist schlicht keine Realität „unabhängig“ oder realexistent ohne den Akteur, in dessen Einheit alle Tätigkeit geeint wird. Siehe Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 556: „Le mouvement opératoire de l’agent vers l’effet est l’activité elle-même; celle-ci suit donc en tout la condition de l’agent, puisqu’elle n’est, en somme, que l’agent lui-même en mouvement, et qu’elle n’a pas de réalité en dehors de lui. Elle est donc de même nombre et de même ordre que l’agent.“ Severus unterscheidet nicht zwischen einem principium quod (Person) und einem principium quo (Natur/Energie) in Christus. Vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 557.

79 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,21–544,3.

80 Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 544,3–8.

logie und Gotteslehre bzw. menschlicher und göttlicher Natur in Christus hin, das dem anthropologischen Paradigma eine Zentralfunktion zuweist. Das Paradigma des Menschen konnte von Sergius gut benutzt werden, weil er sehr wahrscheinlich in der menschlichen Synthese eine Entsprechung zur zusammengesetzten Hypostase Christi sah, wie sie vom Konzil 553 definiert wurde. Die zusammengesetzte Hypostase Christi, aus der die menschlichen und göttlichen Aktivitäten hervorgehen, wird also mit den Begriffen von Energie und Willen ganz analog zur anthropologischen Leib-Seele Synthese gedacht.⁸¹

Aus dieser Sicht der Einheit in Christus ergeben sich einige Probleme, auch wenn die Textlage natürlich unzureichend ist und eine Beurteilung vorläufigen Charakter hat. Sergius fasst die hypostatische Einheit und das Verhältnis der natürlichen Energien in Christus gut kyrillisch und mit Gregor von Nyssa in die Kategorien von Aktivität und Passivität. Unter diesen Voraussetzungen kann die genuin menschliche Aktivität schwer in den Blick kommen, da jegliche „positive“ Aktivität rein auf die Seite der Gottheit zu liegen kommt. In Sergius' Konzept wird die Union selbst in Frage gestellt, falls der menschlichen Natur irgendeine Art von positiver Aktivität zukommt, die nicht vollständig passiv gegenüber der göttlichen Aktivität ist. Die göttliche Aktivität scheint die menschliche Aktivität in Christus zu unterdrücken, da sonst der begriffliche Rahmen, anhand dessen die Union gefasst wurde, brüchig wird. Sergius muss also aufgrund seiner Anwendung des anthropologischen Paradigmas jede selbständige oder aktiv wollende Tätigkeit der vernünftigen Menschheit Christi verneinen, da diese aufgrund der Kontrarität zu Gott die Einheit der Person Christi selbst gefährden würde.

Sergius' Rolle ist natürlich in historischer Perspektive nicht darin erschöpft, dass er gewisse Bemerkungen zum Willen Christi macht. Zu würdigen ist sein Interesse an der Versöhnung der Parteien unter der Autorität des Kyrill und sein Gedanke, den er wahrscheinlich von Theodor von Pharan übernommen hat, dass der eine und selbe Gott-Λόγος göttliche und menschliche Taten in seiner Personeinheit vollbringt.

81 Vgl. Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 168: „Das Problem des sich gegen das Leiden sträubenden und es doch bejahenden menschlichen Willens Christi und seiner voll menschlichen Freiheit, die sich in diesem Ja verwirklicht, wird in dieser Christologie übersprungen, und zwar wird es übersprungen durch den Rekurs auf die Logoshegemonie alexandrinischer Provenienz, durch den Rekurs auf eine letzte, in der Hypostase begründeten Subjekteinheit und auf das anthropologische Paradigma.“

10.1.4 *Pyrrhus*

Vom späteren Patriarchen Pyrrhus⁸², dem Nachfolger von Sergius auf dem Patriarchenthron Konstantinopels (20. Dezember 638 bis 29. Juni 641; 9. Januar bis 1. Juni 654) sind uns nur einzelne Fragmente seiner Schriften, insbesondere seines *Tomus dogmaticus*⁸³ überliefert. Mit der Bitte um eine Stellungnahme schickte Pyrrhus dem Maximus 633 oder 634 zusammen mit der Psephos und einigen seiner eigenen Schriften den *Tomus dogmaticus*, den Maximus in einem Antwortbrief an Pyrrhus erwähnt (Ep. 19).⁸⁴ Dieser Brief wird Maximus später den Vorwurf eintragen, er sei zunächst ein Parteigänger des Pyrrhus gewesen und ebenfalls Monenerget bzw. Monothेत, weil er Sergius und die Psephos darin in den höchsten Tönen lobt.

645/6 musste Maximus sich für das Pyrrhus und Sergius entgegengebrachte Lob verteidigen.⁸⁵ Sein Lob erklärt Maximus als ein sanftes Drängen zum Abstehen von der entgegengesetzten Meinung. Diesen Vorwurf an Maximus haben V. Grumel und F.-M. Léthel wieder aufgenommen, um ihre These zu stützen, dass Maximus seinen Begriff der Energie im Lauf der Debatte von einem eher monenergetischen Verstandnis zu einem dyenergetischen verändert habe.⁸⁶ Als Fazit seiner kurzen Untersuchung von Ep. 19 meint Léthel:

Il n'y a donc pas, au départ, de divergence profonde entre la christologie de Maxime et celle des monoth  lites de Byzance.⁸⁷

Diese These übt immer noch einen gewissen Einfluss auf die theologische Forschung aus.⁸⁸ Schon Sherwood hat ihr aber widersprochen:

Here we find not only the distinction of two natures maintained, but likewise that of the consequent powers. Unity is found in the work done not

⁸² Winkelman, *Der monenergetisch-monothetische Streit*, 257 f.

⁸³ Im erhaltenen Fragment verteidigt Pyrrhus den Kyrus, der das Zitat aus Dionysius nicht aus bösem Willen verändert habe. Siehe Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 152,30–39.

⁸⁴ Maximus Confessor, *Epistulae*, 589C1–597B3. Zu Ep. 19 siehe Winkelman, *Der monenergetisch-monothetische Streit*, 77; Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 42 f. Der Brief 19 hat einen höheren historischen Quellenwert als die spätere Disputation mit Pyrrhus, weil er zur Zeit vor dem Ausbruch des Streites direkt an Pyrrhus verfasst wurde.

⁸⁵ Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 9, 132B13–C10.

⁸⁶ Siehe Grumel, „Recherches sur l'histoire du monothélisme“, 31–34; Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, 59–64.

⁸⁷ Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, 64.

⁸⁸ Vgl. z. B. Seewald und Stubenrauch, „Freiheit – Ein Modewort der Theologie?“, 391.

in the doing. The distinction of operations is not here explicitly affirmed (it is necessarily implied).⁸⁹

In Ep. 7 (Aug. 628) spricht Maximus eindeutig vom engen Zusammenhang von Leben, Bewegung und Energie der Seele⁹⁰ Booth spürt in Ep. 19 eine gewisse Beunruhigung des Maximus angesichts des Monenergismus. Booth stellt sich nicht ganz auf die Seite von Léthel und vermutet stattdessen, dass Maximus seine Position schlicht noch nicht entwickelt hatte.⁹¹

Neben dem Lob stellt Maximus in seinem Brief auch eine ganz klare Anfrage an Pyrrhus: Was es bedeute, von „einer Energie“ in Christus zu sprechen.⁹² Dies zeigt einerseits, dass Pyrrhus und Sergius trotz des Verbots, die Anzahl der Energien zu definieren, offenbar von einer Energie in Christus ausgingen. Andererseits weist die konkrete Anfrage darauf hin, dass Maximus selbst diese Rede wenn nicht ablehnte, so ihr doch kritisch gegenüberstand, aber, so könnte man sagen, auch aufgrund des Prinzips der Oikonomia, um des Friedens willen zuerst den freundschaftlichen Austausch suchen wollte. In Op. 9 finden wir eine Rechtfertigung des Maximus für seine Freundlichkeit gegenüber Pyrrhus: Wenn jemand noch die Absicht des Maximus verkenne und über sein Lob des Pyrrhus verärgert sei, weil er als Grund für das Lob das Prinzip der Oikonomia (τὸν λόγον τῆς ἡμετέρας οἰκονομίας) nicht annimmt, um dessentwillen möge das Lob, das Maximus der Psephos entgegengebracht hat, verworfen werden.⁹³ Dies bedeutet aber nicht, dass Maximus irgendeine der Lehren, die er in Ep. 19 vorgebracht hatte, verwirft.⁹⁴ Für Maximus war m. E. seine frühere Position in Kontinuität mit seiner späteren Position. Dieses Verhalten der Oikonomia versteht Maximus so:

Das göttliche Wort befiehlt die zu lieben und zu segnen, die anders denken oder anders an uns schreiben. Zugleich befehle ich mich, nicht zu zürnen, und den Menschen vielmehr durch Lob mir gleich zu machen,

89 Sherwood, *An Annotated Date-List*, 11.

90 Maximus Confessor, *Epistulae*, 7, 436C1–D2. Vgl. auch gegen Grumel und Léthel: Van Dieën, „Geschichte der Patriarchen“, 36 f. Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“, 65–67; Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 113 f. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 16; 299–302; Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 129 f.

91 Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 215.

92 Maximus Confessor, *Epistulae*, 596B7–9.

93 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 9, 132C3–7.

94 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 132C9f.

dass er zur Zustimmung zu den fromm durch mich gemäss der Lehre der heiligen Väter für wahr gehaltenen Lehren gelangt.⁹⁵

Hier setzt unsere nachfolgende Kritik des Artikels von Ohme an, der erkennt, dass Maximus und Sophronius ebenso wie ihre Gegner dem Prinzip der Oikonomia folgten, aber mit dem Unterschied, dass sie die Rechtheit der Lehre nicht für den Frieden opfern wollten, der laut ihnen die Rechtheit des Glaubens gerade zum Grund hat: Ohne Orthodoxie kein echter Friede. Unter Oikonomia verstanden sie eine sanfte Art der Überzeugung. Ohme meint dagegen, von einer *prinzipiellen* Ablehnung dieses Prinzips bei Maximus sprechen zu müssen:

In der Tat spielte die Frage nach der Anwendungsmöglichkeit dieses kirchlichen Handlungsprinzips im monenergetisch-monotheletischen Streit eine besondere Rolle, insofern sich die monenergetisch-monotheletische Seite durchgängig auf diese Handlungsoption berief, während die Opposition sie prinzipiell ablehnte.⁹⁶

Maximus und Sophronius lehnen das kirchliche Handlungsprinzip der Oikonomia m.E. nicht prinzipiell ab, sondern unterscheiden zwischen einem die Lehre als im Ermessen der Oikonomia stehend beurteilenden Standpunkt und dem Standpunkt, dass Oikonomia sich vor allem auf die Umgangsweise unter den Debattierenden und die positive Hervorhebung der Meinungen des Gegenübers erstreckt, die akzeptabel scheinen. Dabei soll niemand verdammt werden.⁹⁷ Das Prinzip der Oikonomia schliesst kirchliche Verdammungen gerade aus.

Hypatius, der chakedonische Teilnehmer am Gespräch mit den Severianern von 532, beruft sich z.B. ebenfalls auf das Prinzip der Oikonomia, um zwischen der offiziell von der Kirche approbierten Lehre und der persönlichen

95 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 132A5–13.

96 Ohme, „Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 308. Booth, *Crisis of Empire*, 218–222, scheint Ohme zu folgen.

97 Booth nennt die durch dessen Verständnis der Oikonomia geprägte Haltung des Maximus in Ep. 19 schlicht „etiquette“. Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 215. Vgl. den von Ohme übersetzten Abschnitt des Briefs des Sergius an Honorius, wo Sergius sagt, dass Sophronius eine solche Art der Oikonomia nicht akzeptiert. Sergius sagt m.E. nicht, wie Ohme meint, dass Sophronius prinzipiell überhaupt keine Oikonomia akzeptiert, sondern Sergius sagt, dass Sophronius eine *solche* Oikonomia nicht annimmt: Ohme, „Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 311f.

Lehre des Kyrill von Alexandrien zu unterscheiden.⁹⁸ Dabei ist die persönliche Lehre des Kyrill für Hypatius die Rede von der einen fleischgewordenen Natur. Diese Lehre überlässt er der persönlichen Haltung des Kyrill und folgt ihr weder wie einem kirchlichen Gesetz noch verdammt er sie. Diese Einstellung entspricht für Hypatius dem kirchlichen Prinzip der Oikonomia. Daher fühlt Hypatius sich nicht verpflichtet, die gesamte Lehre des Kyrill mit den Dogmen von Chalkedon zu versöhnen, wie die Neuchalkedonier es dann unter Druck von Justinian versuchen werden. Wenn nun das Prinzip der Oikonomia eine Toleranz gegenüber persönlichen Lehren auch von Kirchenvätern fordert, dann entspricht eine explizite kirchliche Verdamnung von solchen persönlichen Lehren oder auch nur ein offizielles Redeverbot darüber, wie Sergius es verhängte, nicht diesem Verständnis der Oikonomia.

Sophronius und Maximus betrachteten die Lehre von den zwei Energien als einen Teil der rechten und fundamentalen Lehren der Kirche, welche für den Frieden in der Kirche grundlegend waren, während Sergius dieser Lehre keine so grundlegende Bedeutung für die Orthodoxie der Kirche zumass, sondern sie augenscheinlich lediglich für ein Theologoumenon hielt, das aber plötzlich politisch bedeutsam wurde für die Einheit der Kirche und ekklesial abgesichert werden sollte.⁹⁹ Von daher war es nur konsequent und praktisch der einzige Weg, dass Maximus und seine Parteigänger danach strebten, die Lehre von den zwei Energien durch eine Synode zu bestätigen, da ja Pyrrhus nach seinem Amsantritt 638 auch eine Synode in Konstantinopel einberufen hatte, in einer Enzyklika die Zustimmung zur Lehre von einem Willen forderte und so unter der Hand das von seiner Partei selbst so genannte Theologoumenon der einen Energie zu einem kirchlichen Dogma machte und deshalb gegen die Forderung des Honorius handelte, Theologumena nicht zu Dogmen hochzustilisieren.¹⁰⁰

Ca. 15 Jahre vorausblickend kann man sagen, dass der Typus¹⁰¹ des Kaisers Konstans II von 648 sich dadurch erklären lässt, dass der Kaiser letztlich zum Zustand zurückkehren wollte, als die Lehre der Energien den Status eines Theologoumenons hatte. Dabei liess er aber ausser Acht, dass schon Syn-

98 Siehe Moeller, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme“, 661f.

99 Siehe für die wichtige Unterscheidung von kirchlichem Dogma, das zur Grundlage synodale Entscheidungen hat, und eigenen Gedanken bei Sergius und Honorius: Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen Streit“, 315–317.

100 Siehe den ersten Brief des Honorius an Sergius: Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 554,1–10; Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 44 (79f.).

101 Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 106 (123).

oden zu dieser Frage stattgefunden hatten.¹⁰² Es ging also im monenergetisch-monotheletischen Streit nicht zuletzt um die Frage, ob es sich bei der Frage nach den Energien Christi prinzipiell um „private“ Aussagen oder um ekklesiale Dogmen handelt.¹⁰³ Die heftige Reaktion des Maximus und seiner Anhänger auf den Typos mit der Einberufung einer Synode in Rom 649 wird nicht verständlich, wenn diese zentrale Streitfrage über den Status der Lehre der Energien und Willen in Christus nicht klar ist. Wer nicht derselben Meinung wie Konstans II war, der versuchte, den status quo hinsichtlich der Energiefrage als blosses Theologoumenon wiederherzustellen, obwohl doch schon eine problematisch zustande gekommene Entscheidung darüber gefällt worden war, der konnte nur dahin arbeiten, eine offizielle Synode zu organisieren, um eine kanonische Entscheidung über den dogmatischen Status der Energie- und Willensfrage zu erlangen, was die Anhänger des gestorbenen Sophronius auch in der Lateransynode 649 taten.¹⁰⁴ Schweigen hätte m. E. in dieser Situation stillschweigende Zustimmung zur schon gefallen Entscheidung bedeutet. Das Verlangen nach einer echt kanonischen Festlegung der Frage durch die Synode erscheint häufig in den Akten der Synode und wird mit dem Widerspruch der Lehre des Sergius und des Pyrrhus gegen das Konzil von Chalkedon und die Lehren der Väter begründet.¹⁰⁵ Den Typos und sein Diskussionsverbot mit Ohme nur als „verordnetes Moratorium mit der Absicht, eine friedliche Regelung herbeizuführen“ zu bezeichnen, muss dazu führen, das Handeln der Partei des Maximus als eine nicht zu überbietende Zuspitzung zu sehen, die zum Desaster führen musste.¹⁰⁶

Zunächst schien es den Monenergeten um Sergius und Pyrrhus in der Tat darum zu gehen, dass die Lehre von den Energien Christi gerade kein offizi-

102 Die Übersetzung des Typos bei Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 319–321.

103 Siehe Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 321, Fn. 67, kritisiert H. Rahners Übersetzung des Ausdrucks $\varphi\omega\nu\eta$ in der relatio motionis, dem Gerichtsverfahren gegen Maximus von 655, durch den Ausdruck „Dogma“, obwohl es sich doch nur um „Aussagen“ handle. Das Perfide war aber gerade, dass man die Lehre von der einen Energie bzw. dem einen Willen zwar nur eine Aussage nannte, ihr jedoch tatsächlich den Status eines Dogmas zukommen liess, indem man Maximus aufgrund von Reden über solche Dinge einem Gerichtsverfahren unterzog.

104 In der Tat fordert Stephan von Dor (Palästina), der von Sophronius nach Rom zum Papst geschickt wurde und von Papst Theodor I als Jerusalemer Administrator eingesetzt wurde, von der Synode in Rom 649 einen $\delta\rho\omicron\varsigma\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, eine dogmatische Definition der Energien- und Willensfrage, als Antwort auf den Typos des Kaisers Konstans II von 648. Siehe Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 46,20–29.

105 Vgl. z. B. Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 106,20–22.

106 Siehe Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 320 f.

elles Dogma sein sollte, weil man wusste, dass die Diskussion hierüber heftig werden würde. Das Verbot der Diskussion über die Anzahl der Energien wurde demnach unter dem Vorwand erlassen, dass dies eine Frage der persönlichen Ansicht war und eben kein Dogma. Das Verbot diente aber m.E. eigentlich dazu, der Diskussion um die Anzahl Energien auszuweichen. Dieses Verbot der Diskussion könnte man zunächst als eine „remarkable concession“ gegenüber Sophronius zu bezeichnen, wie Booth dies im Anschluss an Ohme tut, weil Sergius gerne offen und durch eine offizielle Synode den Monenergismus als Einigungstheologie promulgiert hätte. Die Strategie des Sergius und des Pyrrhus war, statt von einer Energie, von einem Willen zu sprechen. Sie realisierten nämlich, dass in der Willensfrage eine Synodalentscheidung einfacher zu erhalten wäre, weil Sergius sich betreffend der Energiefrage schon ins Abseits befördert hatte, indem er die Diskussion dazu verboten hatte. Die positiv ausgefallene Antwort des Honorius, was den einen Willen in Christus anbelangte, machte ihnen für diese Verlagerung der Thematik Mut.¹⁰⁷ Ausserdem hofften sie sehr wahrscheinlich, ihre Gegner (die dyenergetische Partei) in der Willensfrage durch Überzeugung zur Zustimmung zu bewegen.

Sowohl die von Sergius verfasste Ekthesis des Kaisers Heraklius¹⁰⁸ von 638, in der die Psephos praktisch wiederholt und zusätzlich der Monotheletismus eindeutig als kirchliche Lehre festgelegt wurde, als auch der Typos von 648 scheinen die Energie- und Willensfrage aber gerade nicht offenzulassen, sondern auf dogmatische Weise zu definieren, dass die Energiefrage *keine* fest definierte Lehre sei, der Monotheletismus hingegen (schlicht so verstanden, dass Christus nur ein Willensobjekt haben konnte) offizielle kirchliche Lehre sei. Dies, obwohl allen eigentlich klar war, dass beide Fragen engstens zusammen hingen. Sergius erhob die Haltung in der Willensfrage zu einem kirchlichen Dogma, indem er den Kommunionsempfang und die Kirchengemeinschaft von einer undefinierten Haltung in der Energiefrage und einer definierten Haltung in der Willensfrage abhängig machte.¹⁰⁹

Die Frage stellt sich: Warum soll ein gesetzliches Redeverbot für ein Theologoumenon notwendig sein, das per definitionem einen gesetzlichen Erlass gar nicht benötigt? Weshalb spricht Ohme in diesem Kontext dem Maximus jedes Verständnis von Oikonomia und einer Unterscheidung von Dogma und Theologoumenon überhaupt ab?¹¹⁰ Maximus war wohl der Meinung, dass die

107 Vgl. zu Honorius: Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*.

108 Winkelman, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 50 (85f.).

109 Vgl. das Bestätigungsschreiben einer durch Sergius präsierten Synode in Konstantinopel zur Ekthesis: Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 166,20–30.

110 Siehe Ohme, „Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit“, 324.

Energiefrage implizit dadurch als Dogma festgelegt wurde, dass die Einzahl des Willens in Christus als kirchliche Lehre definiert wurde. Die Ambivalenz des Verbotes, weder von einer noch von zwei Energien zu sprechen, wurde an der Lateransynode explizit kritisiert.¹¹¹ Sophronius hat die implizite Entscheidung der Energiefrage durch die Willensfrage wahrscheinlich erst nach seiner Zustimmung zum Stillschweigen über die Energiefrage realisiert, als Sergius ihn 633 um ebendiese Zustimmung gebeten hatte. Dies bedeutet aber nicht, dass er sich erst theologisch entwickeln musste, sondern dass er sich der politischen Sachverhalte erst nach und nach bewusst wurde und sodann seinen Widerstand offen kundgab.¹¹² Maximus versuchte sogar, auf der Ebene der Lehren selbst zu einem synthetischen Ausgleich zu finden, was seine komplex anmutenden Darlegungen zur Angebrachtheit der Rede von einer Energie in Christus belegen.¹¹³ Ein Verschweigen und „Unterdrücken“ der eigenen Position durch Maximus in Ep. 19 an Pyrrhus in der Frühphase des Streits könnte ebenso sehr Praxis eines Verständnisses von Oikonomia sein, das die Gruppe um Sophronius und Maximus pflegte, und muss nicht darauf hindeuten, dass sie noch keine christologische Position entwickelt hatten, wie Booth meint.¹¹⁴ In der Tat gehört es ja zur Oikonomia, wie sie von Eulogius von Alexandrien dargestellt worden war, gewisse Aussagen zu verschweigen, wenn sie Anlass zum Ärgernis bieten.¹¹⁵

Neben Maximus in *Opusculum* 9 legte auch der Bischof Sergius von Zypern in einem während der Lateransynode 649 vorgelesenen Brief an den römischen Papst von ca. 642 ein dem Maximus ähnliches Verständnis der Oikonomia an den Tag.¹¹⁶ Zunächst zu schweigen und dann, nach Verstreichen einer bestimm-

111 Vgl. Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 190, 20–29.

112 Vgl. anders Booth, *Crisis of Empire*, 210–213; 217.

113 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 8, 7 und 20 (besonders 229B7–233B3) in denen Maximus den Anastasius I von Antiochien verteidigt, der differenziert von einer Energie sprechen kann. Zu Anastasius' Haltung in der Energiefrage vgl. auch Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4, 398–400.

114 Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 221.

115 Zitiert bei Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 326.

116 Siehe Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 62, 27–29. Die genauere Interpretation hängt jedoch hier zusätzlich davon ab, ob der Akkusativ des Wortes „*Oikonomia*“ im entsprechenden Abschnitt (μέχρι γὰρ καὶ τήμερον οἰκονομίαν τινὰ πραγματευομένοις ἐστίγγκαμεν) als direktes Objekt des Partizips oder als accusativus respectus übersetzt wird. Entweder übersetzt man: „Denn er schwieg bis heute gegenüber den Monotheleten, die eine gewisse Oikonomia trieben.“ Oder man übersetzt: „Denn er schwieg bis heute gegenüber den Monotheleten in Hinsicht einer gewissen (eigenen) Oikonomia.“ Die lateinische Version hat die zweite Lesart. Die Qualifizierung der Oikonomia mit τινὰ weist zumindest darauf hin, dass verschiedene Ausgestaltungen dieses Prinzips möglich waren. Die Fort-

ten Zeit der Hoffnung auf Besserung, einzuschreiten, ist ein Topos, der sich durch die ganzen Akten der Lateransynode zieht. Dieser Topos wird natürlich als Rechtfertigung für die Lateransynode benutzt, aber kann nicht ganz ohne Beziehung zu einem bestimmten Verständnis der Oikonomia und ihrer Anwendung sein.¹¹⁷

Ohme erklärt,¹¹⁸ dass mit der Ekthesis der Monotheletismus zum Dogma erhoben wurde und der Dyotheletismus zur schlimmeren Häresie als der Nestorianismus gemacht wurde. In der Tat bot dies dann auch für Ohme „berechtigten Anlass zum Protest“.¹¹⁹ Die Rede von zwei Energien wurde in der Psephos und in der Ekthesis durch den Rekurs auf die Willensgegensätzlichkeit verworfen. Sergius selbst gestand also die notwendige Verbindung von Energien und Willen eindeutig zu. Gleichzeitig klassifizierte er die eine Frage als Theologoumenon und die andere als kirchliches Dogma. In der Sicht der Partei um Sophronius bezeichnete Sergius also eine Lehre als Theologoumenon, um dann die Folgerung daraus wie ein Dogma zu behandeln. Bei einem Dogma, das die hauptsächlichen Sachverhalte des Glaubens betrifft, ist nun auch gemäss Eulogius das Prinzip der Oikonomia nicht anwendbar.¹²⁰ Insofern ist ein Verbot der Verkündigung von Dogmen verständlicherweise für Maximus eine Infragestellung der Kirche und der Heilveranstaltung Gottes selbst. Eine Oikonomia ist hier nicht mehr möglich.¹²¹

Wenn wir mit Grumel, Léthel, Ohme und Booth davon ausgehen, dass Sophronius und Maximus in Ep. 19 ihre Position erst entwickeln mussten, weil sie sie ja noch nicht deutlich äusserten, sondern verschwiegen, dann verstellen wir uns auch die Sicht darauf, dass ihre Partei von Anfang an Oikonomia übte und der Konflikt eigentlich schon lange unter der Oberfläche schwelte, bis keine Oikonomia auf ihrer Seite mehr möglich war.¹²² Andernfalls wäre sonst bei Maximus tatsächlich kein Versuch erkennbar, „das Anliegen der Gegenseite

setzung lautet auf jeden Fall, dass er schwieg, weil er meinte, dass sie ihre eigenen Lehren zum Besseren verändern würden. Wie auch immer die Übersetzung lautet, es ist klar, dass das Schweigen in der Hoffnung auf Besserung und zur Vermeidung von unnötigen Konflikten in christlichen Kreisen zur damaligen Zeit verbreitet war und nichts dagegen spricht, dass Maximus diese Praxis ebenfalls betrieb.

117 Vgl. z. B. Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 116, 13–16.

118 Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 335.

119 Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 336.

120 Vgl. Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 325.

121 Dagegen Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 337–339.

122 Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 343: Für Ohme verschliesst Maximus „vor der breiten, ihm offensichtlich aber mißliebigen Tradition der Oikonomia einfach die Augen“.

zu würdigen“ und es wäre klar, dass „sich hier ein maximalistischer Zelotismus äussert, der sich nicht um eine Verständigung bemüht“. ¹²³ Für Maximus ist eindeutig, dass sich mit dem Monotheletismus das Bekenntnis zur Trinität und zu Christus grundsätzlich ändert. Andernfalls wird in der Tat der Widerstand des Maximus nicht verständlich. ¹²⁴

Hovorun meint, dass der Monenergismus wie auch der Monotheletismus ein politisches Projekt waren, das den Ausgleich zwischen Miaphysiten, Severianern und Neuchalkedoniern zum Ziel hatte. Theologisch war das Projekt aber insofern in sich inkonsistent, als es versuchte, unterschiedliche Theologien anhand von nicht eindeutigen Konzepten von Willen und Energie zu vereinen, die sich an der in sich ambivalenten Theologie des Kyrill orientierten. ¹²⁵ Damit ist genau die Problematik dieser Lehren bezeichnet, die für Maximus deutlich war: Die Einheit Christi, die Konsistenz der Theologie und ihrer Teildisziplinen selbst, ja des Glaubens und der Kirche standen auf dem Spiel. Wer weiss, wie wichtig für Maximus die Einheit war, auch was die Lehre der Kirche und ihre Sakramente anging, der versteht die Ablehnung besser, die Maximus diesem politischen Projekt mehr und mehr entgegenbrachte. ¹²⁶

Es existiert eine lange Tradition der Verharmlosung der theologischen Differenzen zwischen den debattierenden Parteien. ¹²⁷ Bei aller Relevanz der poli-

¹²³ Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 340. In einem neueren Artikel zum Martyrium des Maximus wirft Ohme Maximus denn auch „provozierende Starrheit und zelotische Unbeweglichkeit vor“. Siehe Ohme, „Maximos Homologes“, 344.

¹²⁴ Ohme geht davon aus, dass die christologischen Klärungen des Maximus mit dem Anliegen seiner Gegner konvergieren. Siehe Ohme, „*Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen, Streit“, 342. Booth ist ebenfalls der Meinung, dass die Differenz der beiden Lager eigentlich in sehr wenig theologischer Substanz besteht und eher eine Frage der Betonung entweder der Einzigkeit der Aktivität Christi oder der Zweiheit der natürlichen Operationen ausmacht. Der Dissens der Fraktionen des Streits liege eher im Bereich der „doctrinal politics“. Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 218.

¹²⁵ Hovorun nennt Monenergismus und Monotheletismus „eclectic“ und „quasi-doctrines“. Hovorun, „Controversy on Energies and Wills in Christ“, 217. Sie sind eine Gemisch von Neuchalkedonismus und Severus von Antiochiens Lehre: Hovorun, „Controversy on Energies and Wills in Christ“, 218.

¹²⁶ Booth zeigt diese Verbindung von Doktrin, Politik und kirchlicher Sakramentalität in der Gruppe um Sophronius auf: Kirchliche Einheit beruht auf Union in der einheitlichen Lehre und Präzision in der Lehre sollte nicht um einer falschen Union willen geopfert werden. Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 221f. Booth formuliert so: Besonders der Brief des Sophronius an Arkadius, chalkedonischer Erzbischof von Zypern, zeige, „to how remarkable an extent anxieties over liturgical acts and the preservation of those acts from anti-Chalcedonian pollution, had come to dominate the output of that same circle.“ Siehe Booth, *Crisis of Empire*, 221.

¹²⁷ Bathrellos bietet eine Darstellung der Geschichte dieser Forschungsposition, deren Kern

tischen Realitäten ist eine Würdigung der theologischen Differenz dennoch vonnöten. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, dass der politische Kontext, der ja auch seine doktrinären Züge hatte, eine wichtige Rolle in der Debatte gespielt hatte. Dennoch dürfen wir die Bedeutsamkeit der Einheit und Konsistenz der Theologie in ihren asketischen und kontemplativen Implikationen bei Maximus nicht zu gering veranschlagen, da sie für Maximus die Grundlage der Einheit der Kirche als ganzer wie auch der Person Christi und der Christen bildete. Der grosse lehrmässige Unterschied zur Gruppe um Sergius, den wir oben schon angedeutet haben, liegt darin, dass Maximus nicht bereit war, exklusiv von einem anthropologischen Paradigma auszugehen, das Einheit als Synthese von Aktivität und Passivität fasste und diese Art von Synthese auf die Einheit der Naturen und ihrer Aktivitäten in Christus anwendete. Der Status der Zweienenergielehre als Dogma lässt sich für Maximus ausserdem dadurch erklären, dass die Unterscheidung und Kohärenz von Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie verunmöglicht wird, wenn nicht jede Natur, göttliche wie menschliche, ihre eigene Energie besitzt, die sie von anderen Naturen unterscheidet. Wenn Christus nur eine Energie hat, wird diese kohärente Ordnung innerhalb der Theologie für Maximus letztlich unverständlich und der christliche Glaube unplausibel. Gerade diese Glaubwürdigkeit Christi betont Maximus aber immer wieder.

10.2 Maximus' diplomatische Antwort auf Pyrrhus und Sergius in Ep. 19

Die These von u. a. Léthel und Booth, dass Maximus seine Position zur Zeit der Abfassung von Ep. 19 an Pyrrhus noch nicht entwickelt habe, passt nicht zum Sachverhalt, dass die Energiefrage damals kein völlig neues Thema war, sondern schon mit dem Tomus Leonis aufgeworfen worden war und auch im 6. Jahrhundert u. a. von Anastasius I von Antiochien rege reflektiert wurde.¹²⁸ Es

darin besteht, dass die Differenz rein terminologischer Natur und mehr verbal als real sei. Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 66–69. Auch R. Price und Booth fügen sich in gewisser Weise in diese Tradition ein, wenn Booth, *Crisis of Empire*, 224, meint: „Sophronius's opposition to monenergism was therefore a multifaceted phenomenon for which we must avoid reductionist explanation. Although that opposition manifested as a doctrinal disagreement, doctrine alone cannot suffice to explain it, for there was no established Chalcedonian position on the Christological operations, and the two sides were, after all, not so distinct.“; Price, „Monotheletism“, 223, geht noch weiter: „In all, the difference between monenergism and dyenergism seems a matter of terminology rather than of substance.“

128 In der Monographie von Lange nimmt die Vorgeschichte der Ein-Energienlehre 300 von

ist angesichts der theologischen Bildung und des intensiven Interesses des sich 633 im mittleren Alter befindlichen Maximus schwer vorstellbar, dass dieser sich nicht wenigstens eine wohl überlegte Meinung zur Frage gebildet hatte, ob und wie Christus zwei oder eine Energie besass.¹²⁹ Wie oben dargestellt, muss man in Ep. 19 zwischen der schon entwickelten Meinung des Maximus und seinen effektiven Worten an Pyrrhus unterscheiden. Er war daran interessiert, die Diskussion lebendig zu erhalten, indem er die Frage stellte, was Pyrrhus mit der „einen Energie“ denn genau gemeint hatte. Maximus legt hier eine geradezu akademische Vorgehensweise der Streitkultur an den Tag. Diese Art von Streitkultur galt auch für das Problem der Energien vor der politischen Instrumentalisierung der Debatte durch Heraklius und Sergius.¹³⁰ Auch Booth bemerkt, dass Maximus in Ep. 19 auf die natürliche Aktivität des Fleisches verweist und die monenergetische Kompromisslösung bei aller Höflichkeit gegenüber Pyrrhus doch argwöhnisch begutachtet.¹³¹ Vielleicht war sich Maximus in der Tat des politischen Willens des Sergius und des Pyrrhus noch

knapp über 700 Seiten ein, in welchen Länge darlegt, dass die Lehre der einen Energie eine „logische“ Folge der Betonung des einen Handlungssubjekts des Sohnes im Neuchalkedonismus darstellt. Vgl. Lange, *Mia energeia*, 140–468. Vgl. auch Uthemann, der die „Bereitschaft für eine Christologie der „einen hypostatischen Energie“ im Ausklang des sogenannten Neuchalkedonismus“ hervorhebt. Vgl. z.B. Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union bei Maximus Confessor“, 200. Dagegen muss natürlich auch Leontius von Byzanz angeführt werden, in dessen Werk gegen die Aphtharoketen deutliche Aussagen zu den Energien der menschlichen wie auch der göttlichen Natur gemacht werden, die belegen, dass auch die Zweienenergielehre sich auf eine Tradition berufen konnte und nicht einfach der jüngere Abkömmling einer ursprünglichen Einenergielehre war. Siehe Leontius von Byzanz, *Contra Aphthartodocetas*, 364,1–21.

129 Booth selbst ist sich der Vorgeschichte des Energienthemas wohl bewusst, wie er ja auch mit Uthemann und Hovorun betont, dass der Monenergismus keine völlig voraussetzungslose Erfindung des 7. Jahrhunderts darstellt, sondern im Neuchalkedonismus verwurzelt ist. Vgl. Booth, *Crisis of Empire*, 188–200. Vgl. auch die klaren Worte von Hovorun, der insbesondere die Formel „unus de trinitate crucifixus est“ des Justinian als Ursprung des Monenergismus heranzieht: Hovorun, „Controversy on Energies and Wills in Christ“, 218. Dabei darf man aber nicht außer Acht lassen, dass z.B. Johannes von Skythopolis als Neuchalkedonier gilt, aber dennoch gegen Severus, den Miaphysiten, von zwei Operationen Christi spricht! Vgl. die Stellen bei Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung, des Monotheletismus“, 228, Fn. 77.

130 Vgl. Booth, *Crisis of Empire*, 198: „Although the issue of the Christological operations was, to be sure, in the air in Chalcedonian circles in the 610s, the debate proper would not erupt until much later.“ Dies bedeutet doch nichts anderes, als dass das Thema diskutiert wurde und von Interesse war, aber noch nicht mit politischen und ekklesialen Implikationen aufgeladen war. Demnach waren auch noch mehrere Meinungen zugelassen, die im Geist des Friedens diskutiert werden konnten.

131 Booth, *Crisis of Empire*, 215.

nicht bewusst, weshalb er seine Ablehnung in akademischen Umgangsformen ausdrückt und auch mehrere Meinungen offen diskutieren will.

Für Maximus scheint m.E. schon in Ep. 19 klar, dass eine Korrelation des Energiebegriffs mit dem Naturbegriff für eine Koordination von Trinität und Christologie anhand der chalkedonischen Christologie notwendig ist. Zunächst ist Maximus jedoch voll des Lobes für das Anliegen des Sergius, das ja aus dem Neuchalkedonismus stammt: Göttliche und menschliche Aktivitäten Christi gehen aus dem einen und selben inkarnierten Gott-Λόγος hervor.¹³² Ausserdem gibt es weitere Punkte der Übereinstimmung mit Sergius und Porphyrus, wenn Ep. 19 und die Psephos nebeneinander gestellt werden: Die Selbigkeit des Gott-Λόγος vor und nach der Inkarnation; die hypostatische Vereinigung des Gott-Λόγος und des Fleisches; die wahre Menschheit Christi; der Λόγος wirkt durch seine Naturen gottgemäss und leidet menschengemäss; er wirkt die göttlichen Dinge auf fleischliche Weise und die menschlichen Dinge auf göttliche Weise.¹³³ Es scheint jedoch auch Differenzen zu geben, die Interpretationen des Maximus darstellen und als Begründungen gegeben werden, warum Maximus den Lehren des Sergius zustimmt. Gott kann laut Maximus auf fleischliche Weise wirken. Dies steht einerseits dem Konzept des Sergius entgegen, der die Energie Gott zuweist und dem Fleisch mit Gregor von Nyssa das Leiden bzw. die Passivität,¹³⁴ knüpft aber andererseits an ihn an, indem Maximus auch von einem Wirken der Gottheit durch das Fleisch ausgeht.¹³⁵ Gottes Wirken durch das Fleisch kann aber für Maximus nur durch ein dem Fleisch eigenes Wirken geschehen:

Christus wirkt die göttlichen Dinge auf fleischliche Weise, weil durch ein Fleisch, das einer natürlichen Tätigkeit nicht unteilhaftig ist.¹³⁶

In Ep. 19 versteht Maximus die hypostatische Union so, dass nicht nur die Naturen, sondern ebenso deren Vermögen bewahrt werden und zur Ausführung einer Handlung dienen.¹³⁷ Maximus geht also von einer Zweiheit der Vermögen und einer Einheit der Handlung aus. Interessant dabei ist, dass Maximus schon in Amb. 15, welches vor Ep. 19 verfasst wurde, Vermögen (δύναμις) und

¹³² Maximus Confessor, *Epistulae*, 593A12–14.

¹³³ Maximus Confessor, *Epistulae*, 592C9–593A4.

¹³⁴ Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 544,3–8.

¹³⁵ Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 544,1–3.

¹³⁶ Maximus Confessor, *Epistulae*, 593A2–4: 'Ενήργει γὰρ τὰ μὲν θεία σαρκικῶς, ὅτι διὰ σαρκὸς φυσικῆς ἐνεργείας οὐκ ἀμοιρούσης.

¹³⁷ Maximus Confessor, *Epistulae*, 593B1–5.

Energie (ἐνέργεια) sehr nahe zusammenrückt.¹³⁸ Auch er verfolgt also zunächst eine ähnliche Strategie wie Sergius und Pyrrhus, die, um ihre Lehre darzulegen, vom Energiebegriff auf den Willensbegriff ausweichen, weil die Rede von der Anzahl Energien verboten war. Maximus greift in seiner Argumentation in Ep. 19 grundlegender auf den Begriff des Vermögens an sich zurück.

Der Begriff δύναμις besitzt bei Maximus die Konnotation eines natürlichen Vermögens, das sich dann in die Aktivität des Selbstvollzugs begibt. In den *Ambigua ad Thomam*, die ca. 1 Jahr später als die Ep. 19 verfasst wurden, vertritt Maximus sogar die Meinung, dass der Beweis der Inkarnation darin besteht, dass der Gott-Λόγος die δύναμις der menschlichen Natur angenommen hat, die auch ἐνέργεια genannt werden kann, ohne welche keine Natur existieren kann.¹³⁹ Maximus sagt:

Definition jeder Natur ist der λόγος ihrer wesenhaften ἐνέργεια.¹⁴⁰

Daher ist schon hier die Energie notwendigerweise Teil jeder Natur. Maximus war m. E. in Ep. 19 nicht derselben Meinung wie Pyrrhus und Sergius, besass jedoch genug diplomatisches Gespür, seine Meinung anzudeuten ohne Streit zu provozieren, wie schon oben erklärt wurde.

Uthemann meint, dass Maximus in Ep. 19 den Begriff der „naturhaften Energie der Sarx“ in 593A9 mit dem Begriff πάθος gleichsetzt und so genau in der Linie der Psephos steht, die ἐνέργεια einzig der Gottesnatur zuzuweisen.¹⁴¹

¹³⁸ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 366,7–9 (1217A); 370,5–8 (1217D). Auch Bewegung und Energie stehen sehr nahe beieinander. Vgl. zu Anastasius I von Antiochiens Ansicht: Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 412 f.

¹³⁹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 19,14–20,19: ἡς [οὐσίας] μόνη καὶ ἀληθῆς ἐστὶν ἀπόδειξις, ἢ κατὰ φύσιν αὐτῆς συστατικὴ δύναμις· ἣν οὐκ ἂν τις ἀμάρτοι τῆς ἀληθείας, φυσικὴν φήσας ἐνέργειαν, κυρίως τὴ καὶ πρώτως χαρακτηριστικὴν αὐτῆς, ὡς εἰδοποιὸν ὑπάρχουσαν κίνησιν γενικωτάτην, πάσης τῆς φυσικῶς αὐτῇ προσούσης περιεκτικὴν ιδιότητος, ἥς χωρὶς μόνον ἐστὶ τὸ μὴ ὄν.

¹⁴⁰ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 31,240–241: πάσης φύσεως ὅρος, ὁ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας καθέστηκε λόγος. Es geht nicht an, diesen Begriff der ἐνέργεια bei Maximus einer Veränderung zu unterwerfen, so dass Maximus in Ep. 19 zunächst darunter schlicht die natürliche, unwillkürliche Bewegung des Fleisches ohne Geist verstanden hat und dann erst später auch das Vermögen des Willens darunter eingeordnet hat, wie Léthel denkt. Siehe Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, 61. Dies kann man kaum mit den Texten aus den *Ambigua* vereinbaren, die ganz klar von einer ἐνέργεια der gesamten menschlichen Natur ausgehen. Vgl. gegen Léthel Doucet, „La volonté humaine du Christ“, 132: Mit „Fleisch“ meint Maximus in Ep. 19 die gesamte Menschennatur, nicht nur den Leib.

¹⁴¹ Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung, des Monotheletismus“, 244 f.

Wenn wir aber andere chronologisch vorher geschriebene Schriften von Maximus hinzuziehen, insbesondere die *Ambigua ad Iohannem*, dann finden wir in Amb. 7 einen Begriff von $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, der schlicht die Geschaffenheit der Schöpfung und nicht die reine Passivität ausdrückt, sondern die geschöpfliche Bedingtheit und Gerichtetheit jeder kreatürlichen Aktivität oder schlicht die Bewegung oder Verursachtheit alles Seienden.¹⁴² Erinnern wir uns, dass Maximus in Amb. 7 die natürliche Gerichtetheit des menschlichen Lebens auf Gott als das letzte Ziel und als Einheit, Güte und Wahrheit begründen will. Die natürliche Gerichtetheit auf ein Ziel bedeutet nun keine reine Passivität, sondern schliesst für Maximus die Eigenaktivität des Geschöpfes ein, was auch die deutliche Parallelisierung in Amb. 7 zwischen $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ und $\phi\upsilon\varsigma\iota\kappa\acute{\eta}$ $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ besagt. Maximus sagt in Amb. 7:

Alle Geschöpfe erleiden die Bewegung, weil sie nicht die Bewegung an sich oder das Vermögen an sich selbst sind. Wenn demnach die vernünftigen Geschöpfe geschaffen sind, dann bewegen sie sich auch, von Anfang an gemäss ihrer Natur durch das Sein, zu einem Ziel, da sie gemäss ihrer Intentionalität durch das Gutsein bewegt werden.¹⁴³

Wir sehen, dass die geschöpfliche Passivität die Aktivität aus sich entlässt. Wie in Ep. 19 taucht in Amb. 7 das Bild des feurigen Schwertes oder Eisens auf für die Einheit von Gott und Mensch, welche nicht nach dem Schema von Aktivität und Passivität aufgeteilt ist.¹⁴⁴

Die Einheit Christi zeigt sich bei Maximus nicht in der einen Energie, sondern im einen Werk, das mit zwei Energien vollbracht wird. Maximus greift wie gesagt zur Illustration dasselbe Bild des brennenden Schwertes auf, das Pyrrhus offensichtlich in seiner Schrift benutzt hat.¹⁴⁵ Die hypostatische Einigung

¹⁴² Vgl. dazu Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 80f. Gregor von Nyssa hat den Begriff vom Inhalt und vom Kontext der bei Sergius zitierten Stelle her als die Passion, die Leiden Christi verstanden: Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium III*, 4,8–9 (136,19–24).

¹⁴³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 86,7–11 (1073B–C).

¹⁴⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 88,5–6 (1076A). M. E. darf man bei Maximus nicht vom grösseren ontologischen Rahmen seines Denkens abstrahieren, weil sonst geschichtliche Fehldeutungen resultieren. Uthemann urteilt v.a. „unmittelbar im Kontext des Briefes an Pyrrhos“. Siehe Uthemann, „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung, des Monotheletismus“, 245. Auch in der Disputatio finden wir, dass Maximus wie in Amb. 7 ein ganz präzises Verständnis von menschlichem $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ hat, das eben gerade nicht in Kontradistinktion zur göttlichen $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ definiert werden darf, sondern den menschlichen Selbstvollzug miteinschliesst. Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 606,19–608,12 (349C8–352B11).

¹⁴⁵ Maximus Confessor, *Epistulae*, 593B6–9.

des Feuers und des Schwertes führt laut Maximus nicht dazu, dass ein Teil aufgrund der Einigung mit dem anderen Teil von seiner naturgemässen δύναμις absteht, auch wenn diese δύναμις nun verbunden mit der δύναμις des anderen ist und nicht getrennt ist von dem mit ihm zusammengestellten und zusammengewachsenen Teil.¹⁴⁶ Das Schneiden des Schwertes ist nun brennend und das Brennen des Feuers schneidet nun auch.¹⁴⁷ „Was ist aber das Schneiden anderes als eine ἐνέργεια?“ würde Maximus seinen Leuten wahrscheinlich als Kommentar zu Ep. 19 sagen.

Wie gesagt widersteht Maximus der sauberen Trennung von Aktivität und Passivität, verteilt auf göttliche und menschliche Natur, nun in Bezug auf die Leiden und die Wunder Christi, indem er die Wunder Christi nicht ohne seine Leiden und seine Leiden nicht ohne den Charakter von Wundern verstanden haben will. Die Passivität der menschlichen Natur, die sich im Leiden andeutet, ist nicht einfach rein passiv, sondern verbunden mit den natürlichen Vermögen und geht als gleichberechtigter Faktor in die Einheit Christi ein. Der ganze Abschnitt von Ep. 19 lautet im Zusammenhang:

Christus wirkte die göttlichen Dinge auf fleischliche Weise, weil durch ein Fleisch, das einer natürlichen Tätigkeit nicht unteilhaftig war. Menschliche Dinge wirkte Christus auf göttliche Weise, weil frei gemäss einem Willen, und nicht zufällig liess er die Erfahrung der menschlichen Leiden zu. Weder wirkte er die göttlichen Dinge auf rein göttliche Weise, weil er nicht als nackter Gott existierte, noch wirkte er die menschlichen Dinge rein menschlich, weil er nicht einfacher Mensch war. Deswegen existierten die Wunder nicht ohne Leiden, noch die Leiden ohne Wunder. Sondern die Wunder, wenn ich das so sagen darf, waren nicht leidenslos, und die Leiden offensichtlich wundersam, und beide paradox, weil göttlich, indem sie aus einem und demselben fleischgewordenen Gott-Λόγος hervorgingen, der durch beide, Wunder und Leiden, real Bürgschaft für die Wahrheit der Dinge leistet, aus denen und als die er existierte. Denn das, was aus gewissen Dingen durch eine Einigung gebildet wurde, die gemäss einer natürlichen Synthese vonstatten ging, das bewahrt auch die

146 Maximus Confessor, *Epistulae*, 593B10–C2: Πυρὸς γὰρ καὶ σιδήρου καθ' ὑπόστασιν γέγονε σύν-
οδος, μηδετέρου τῆς κατὰ φύσιν διὰ τὴν πρὸς θάτερον ἔνωσιν ἐκστάντος δυνάμεως· μήτε μὴν
ἄφετον ταύτην κεκτημένον μετὰ τὴν ἔνωσιν, καὶ τῆς τοῦ συγκειμένου καὶ συνυφειστώτος καχω-
ρισμένην.

147 Maximus Confessor, *Epistulae*, 592B9–10: μαχαίρας, ἧς τὴν τομὴν ἐπιστάμεθα καυστικὴν, καὶ
τὴν καύσιν οἶδαμεν τμητικὴν.

Naturen unverändert, aus denen es besteht, und rettet ihre konstitutiven Vermögen unvermindert zur Erfüllung eines Werkes.¹⁴⁸

Das Leiden ist so Garant für die menschliche Seite, die jedoch nicht ohne ihre eigenen Vermögen und Tätigkeit verstanden werden darf. Es ist angesichts eines breiter gefassten Kontextes von Schriften des Maximus aus der Zeit von ca. 630–634 nicht davon auszugehen, dass Maximus eine fundamentale Wende in seinem Verständnis der Energiefrage durchgemacht hat.¹⁴⁹

Mit Ep. 19 sind zumindest zwei Fragen virulent geworden: 1. Wie kann das anthropologische Modell in der Christologie benutzt werden, ohne dass die menschliche Natur Christi rein passiv gedacht wird? 2. Wie wirkt sich die Einheit der Person Christi bzw. des Sohnes auf die Einheit seiner Handlung aus, ohne dass der Unterschied der Naturen Christi aufgehoben wird?

10.3 Das anthropologische Modell

Die Texte von Maximus aus der Zeit vor, während und nach der Energien-Willensdebatte erlauben es, das Denken des Maximus genauer zu zeichnen und sein Anliegen der Koordination von Anthropologie und Christologie wie auch Trinitätslehre präziser zu fassen. Die Anthropologie diene in der Christologie als Modell und Paradigma, anhand dessen christologische Aussagen plausibilisiert und illustriert werden konnten.¹⁵⁰ Maximus war darauf bedacht, sein Verständnis des Menschen mit der Christologie in Beziehung zu setzen, aber genauso auch von ihr zu differenzieren. Die Anthropologie war bei Maximus nicht der einzige Ausgangspunkt des christologischen Denkens, sondern wurde gemäss den Erfordernissen der Christologie und der Koordination mit ihr entworfen. Die Christologie wie auch die Trinitätslehre informieren das Denken des Maximus über den Menschen, was Maximus auch dadurch ausgedrückt hat, dass Christus die Vollkommenheit und das Ziel der menschlichen Natur darstellt.¹⁵¹ Hier lässt sich bei Maximus die Rolle des anthropologischen Modells der Einheit von Leib und Seele verfolgen, das Aufschluss über

148 Siehe Maximus Confessor, *Epistulae*, 593A2–B6.

149 So auch Doucet, „Vues récentes sur les ‚métamorphoses‘“, 291–298.

150 Zum apollinaristischen Gebrauch des anthropologischen Paradigmas für die hypostatische Union und seiner Benutzung durch Kyrill von Alexandrien vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 447–450.

151 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 42, 156, 16–19 (1333B).

die Debatte und die Absichten des Maximus gibt. K.-H. Uthemann hat sich besonders damit befasst, wie Maximus die Anthropologie in seiner Christologie benutzt.

Maximus hatte vor bzw. simultan mit dem Beginn der monenergetischen Debatte kein Problem damit, das anthropologische Modell zu benutzen, um die hypostatische Einigung von zwei Naturen zu illustrieren.¹⁵² Ähnlich wie Leontius von Byzanz beschreibt Maximus die Einheits- und Differenzbeziehungen von Natur und Person, die sich im Menschen als einer hypostatischen Einheit von zwei Naturen ergeben. Die menschliche Einheit wird als eine ἡμα σύνοδος ψυχῆς τε καὶ σώματος πρὸς εἶδος γένεσιν beschrieben. Laut Uthemann führt Maximus zunächst den Vergleich mit dem Menschen „ohne jede Einschränkung“ ein.¹⁵³ Ebenfalls meint Uthemann: „Das Eidos-Problem wird hier nur anti-origenistisch, ohne weitere Präzisierung gefaßt und gewinnt keine axiomatische Bedeutung für eine grundsätzliche Unterscheidung von Christologie und Anthropologie“.¹⁵⁴ Dies bedeutet für Uthemann: Mensch und Christus „werden hier als analoge (!) Fälle der hypostatischen Synthese betrachtet.“¹⁵⁵ Mit „analoge Fälle“ meint Uthemann wahrscheinlich, dass die hypostatische Synthese von Mensch und von Christus *identische* Fälle derselben Kategorie sind, da er annimmt, dass hier beide Fälle undifferenziert verstanden werden.¹⁵⁶ Anthropologie und Christologie unterschiedslos zu verstehen würde aber heissen, dass Maximus um ca. 633 Christus ebenfalls als εἶδος betrachtet, zu dessen Entstehung zwei Naturen simultan zusammenkommen. Schon Leontius von Byzanz hatte aber den anthropologischen Vergleich nur mit Einschränkung anwenden wollen und ausserdem betont, dass Christus kein εἶδος konstituiere, da er ein Einzelfall sei und kein Exemplar unter vielen einer Gattung.

Ausserdem unterscheidet Maximus in Ep. 15 (ca. 633) die Anthropologie von der Christologie so, dass durch das simultane Zusammenkommen von Leib und Seele die Hypostase des Menschen vollendet wird und der Mensch als εἶδος allererst entsteht.¹⁵⁷ Wenn Maximus die Fälle des Menschen und Christi identisch setzen würde, hiesse dies, dass für Maximus die Hypostase des Soh-

152 Siehe z. B. Maximus Confessor, *Epistulae*, 15, 552A5–12.

153 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 184.

154 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 185.

155 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 185.

156 „Analog“ würde ja bedeuten, dass zwischen beiden eine Ähnlichkeit vorherrscht, beide aber auch Verschiedenheiten aufweisen.

157 Maximus Confessor, *Epistulae*, 552C9–12: κατὰ τὴν ἡμὰ τῷ εἶναι πρὸς ἄλληλα σύνοδον, ποιεῖται χαρακτηριστικὰ τῆς ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένης μίας ὑποστάσεως.

nes erst mit der Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur ins Sein kommt. Einerseits meint Maximus bestimmt, dass Christus als zusammengesetzte Hypostase erst mit der Annahme der Menschennatur der Christus ist. Andererseits bestehen aber seine göttliche Natur und Hypostase schon vor der Synthese, was beim Menschen, wie Maximus schon vor 633 gegen die Origenisten schreibt, gerade nicht der Fall ist. Es ist also eindeutig, dass Maximus auch schon in Ep. 15 den anthropologischen Vergleich in der Christologie mit impliziten Einschränkungen durchführt. Jeder Vergleich und jede Analogie zwischen den Teilgebieten der Theologie des Maximus besteht schliesslich aus einer Kombination von Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Wie wir weiter unten bei der Darstellung der Lehre der frühen Ep. 13¹⁵⁸ sehen werden, war sich Maximus dieser Differenzierungen schon vor der Krise bewusst. Deshalb war ihm schon hier die Unterscheidung von Christologie und Anthropologie ziemlich sicher deutlich. Da Uthemann die Ep. 13 (629–633?) später datiert, meint er, vor der Debatte keine inhaltliche Unterscheidung von anthropologischer und christologischer hypostatischer Einheit ansetzen zu müssen.

Uthemann bringt noch weitere Textstellen zur Unterstützung seiner Hypothese eines ungeschützten Gebrauchs des Vergleichs. In Op. 13 (633/4?) weist Maximus auf die Ähnlichkeit von Mensch und Christus hin: Im Menschen gehört der Aspekt der Selbigkeit zur Person, der Aspekt der Verschiedenheit zu seinen Substanzen, Leib und Seele. Ähnlich dazu gehört in Christus der Aspekt der Selbigkeit zur Person und derjenige der Verschiedenheit zu seinen Substanzen, Menschheit und Gottheit.¹⁵⁹ Dies bedeutet zwar, dass Mensch und Christus beide als hypostatische Einigung angesprochen werden können, ohne dass damit aber, pace Uthemann, eine völlige Identität in der Struktur und der Konstituierung der Struktur ausgesagt wird. Ausserdem bezieht Maximus in diesem Abschnitt von Op. 13 die Trinität in die Reihe der Vergleiche mit ein, und betont, dass dort umgekehrt die Identität durch den Aspekt der Substanz und die Differenz durch den Aspekt der Hypostasen ausgedrückt wird. In der Tat sind die Formen der Einheit ganz analog zu denken, dies bedeutet aber nicht, dass sie ganz identisch wären. Eine Kompatibilität der Terminologie und eine Kohärenz der Theologie ist für Maximus nicht um den Preis der Univozität eines alle Unterschiede negierenden Oberbegriffs zu haben.

Ausserdem ist hier noch ein Vergleich zwischen Amb. 7 (vor ca. 633/4) und Ep. 13 (629–633?) anzufügen. In Amb. 7 benutzt Maximus die menschliche

¹⁵⁸ Vgl. S. 288.

¹⁵⁹ Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 145B12–148A1.

Einheit, um gewisse Aspekte der Beziehung von Gottes- und Menschennatur hervorzuheben, ohne dass damit gesagt wird, dass die Seele ungeschaffen und Gott gleich ist. Die Stelle lautet:

Wenn der Leib ein Werkzeug der geistigen Seele des Menschen ist (wobei die ganze Seele den Leib ganz durchdringt und ihm das Leben gibt, sich zu bewegen; da sie selbst von Natur aus einfach und unkörperlich ist, wird sie nicht zusammen mit dem Leib zerteilt und in ihn eingeschlossen, sondern ist ganz jedem seiner Glieder ganz gegenwärtig, dass der Leib sie gemäss einer ihm natürlich unterliegenden Kraft aufnimmt, die für ihre Tätigkeit aufnahmefähig ist), bindet die Seele die für sie unterschiedlich aufnahmefähigen Glieder entsprechend zur Bewahrung der Einheit des Leibs zusammen.¹⁶⁰

Maximus interpretiert hier m. E. den Werkzeugcharakters des Leibes des Menschen so: Wenn der Leib ein Werkzeug der Seele ist, ergibt sich für Maximus daraus die natürliche Aufnahmefähigkeit des Leibes für die seelische Tätigkeit, die dem Leib selbst Einheit, Leben und Bewegung verleiht. Die Selbsttätigkeit des Leibes wird ihm also effektiv von der Seele verliehen. Hier verbindet Maximus wie in der Ep. 19 an Pyrrhus mit dem Werkzeugbegriff eine gewisse Eigenfähigkeit oder Aktivität des Werkzeugs. Gleich anschliessend an diesen Abschnitt stellt Maximus den Bezug zur Christologie und zum Leib Christi als Kirche her, so dass sich Christus zu den Gliedern seines Leibes, der Kirche, ähnlich verhält wie die Seele zu ihrem Leib.

Weiter oben in Amb. 7 drückt Maximus die Präsenz des Schöpfer-Λόγος in seiner Schöpfung auch mit dem Begriff der ἀναλογία aus und beschreibt sein Wirken als ein „Vereinigen“, welche Elemente er dann für die Anthropologie fruchtbar macht.¹⁶¹ Dies bedeutet, wie gesagt, keinesfalls, dass wir hier ungeschützte anthropologische Vergleiche für die Gott-Schöpfungs-Relation vor uns haben! Vielmehr sehen wir, wie das Leib-Seele Verhältnis anhand der Gott-Welt Relation ausgelegt wird. Durch das ganze Amb. 7 zieht sich die Differenz von Schöpfer und Geschöpf und die Transzendenz des Schöpfers. Die

160 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 134,5–13 (1100A–B): Εἰ δὲ τῆς νοε-
ρᾶς ψυχῆς ὡς ἀνθρώπου ὑπάρχει τὸ σῶμα ὄργανον, δι' ὅλου δὲ τοῦ σώματος ὅλη χωροῦσα ἡ ψυχὴ
τὸ ζῆν αὐτῷ κινεῖσθαι διδωσιν, ὡς ἀπλή τὴν φύσιν καὶ ἀσώματος, μὴ συνδιατεμνομένη ἢ συναπο-
κλειομένη αὐτῷ, ἀλλ' ὅλη καὶ ἐκάστῳ τῶν αὐτοῦ μελῶν, ὡς πέφυκεν αὐτὴν ὑποδέχεσθαι κατὰ
τὴν φυσικῶς ὑποκειμένην αὐτῷ δεκτικὴν τῆς ἐνεργείας αὐτῆς δύναμιν, ὅλη παρούσα τὰ διαφόρως
αὐτῆς δεκτικὰ μέλη ἀναλόγως πρὸς τὴν τοῦ ἐν εἶναι σῶμα συντήρησιν ἐπισφίγγει.

161 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 96,8–11 (1080A–B); 120,3–9 (1092C).

Teilnahme der Schöpfung am Schöpfer führt nicht dazu, dass dieser durch sie effektiv aufgenommen wird, wie der Leib das natürliche Vermögen hat, die Seele aufzunehmen. Vielmehr bleibt der Λόγος auch in seiner Mitteilung an die an ihm Partizipierenden sowohl erfasst wie auch unerfasst,¹⁶² gerade indem er der Schöpfung eine Eigentätigkeit verleiht, die ihn offenbart ohne mit ihm identisch zu sein. Schöpfer und Geschöpf können nie unter dasselbe εἶδος fallen.¹⁶³ Maximus' Verständnis der Gott-Welt Relation haben wir oben in unseren Darlegungen zur triplex via zu zeigen versucht.

Der Mensch hinwiederum konstituiert als Zusammensetzung von Leib und Seele ein ganzheitliches εἶδος, weil seine Teile zugleich ins Sein treten und nicht von sich aus ein eigenes εἶδος bilden können.¹⁶⁴ Aufgrund der unterschiedlichen Substanz können Leib und Seele im Menschen im Denken unterschieden werden, aufgrund der Schöpfung oder Entstehung sind beide aber völlig aufeinander bezogen.¹⁶⁵ Deshalb kann eine Seele nie schlechthin für sich sein, sondern ist als Teil immer die Seele eines ganzen Menschen, der eigentlich aus Leib und Seele besteht, wie auch der Leib immer Leib eines Menschen ist.¹⁶⁶

162 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 90,19–20 (1076D): καὶ ἀναλόγως τῇ τῶν μετεχόντων δυνάμει ἀχωρήτως, ἴν' οὕτως εἴπω, χωρουμένον.

163 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 100,4–11 (1081A–B): Ἐπειδὴ ὁ μὲν αἰεὶ κατ' ἐνέργειάν ἐστι Δημιουργός, τὰ δὲ δυνάμει μὲν ἐστίν, ἐνέργειά δὲ οὐκ ἔτι· ὅτι μὴδὲ οἷόν τε τῶν ἅμα εἶναι τὸ ἀπειρον καὶ τὰ πεπερασμένα, οὐδέ τις δεῖξαι λόγος ἀναφανήσεται τῶν ἅμα εἶναι δύνασθαι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὑπερούσιον καὶ εἰς ταῦτόν ἀγαγεῖν τῷ ἐν μέτρῳ τὸ ἄμετρον καὶ τῷ ἐν σχέσει τὸ ἄσχετον καὶ τὸ μὴδὲν ἔχον ἐπ' αὐτοῦ κατηγορίας εἶδος καταφασκόμενον τῷ διὰ πάντων τούτων συνισταμένῳ.

164 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 136,4–138,5 (1100C–1101A): Εἰ γὰρ ἀνθρώπου μέρη, καθὼς προαποδέδοται, τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ τυγχάνουσι, τὰ δὲ μέρη τὴν εἰς τὸ πρὸς τι ἐξ ἀνάγκης ἀναφορὰν δέχεται (ὅλον γὰρ ἔχει πάντως κατηγορούμενον), τὰ δὲ οὕτω λεγόμενα πρὸς τι τῶν ἅμα πάντα τε καὶ πάντως κατὰ τὴν γένεσιν ἐστίν, ὡς μέρη εἶδος ὅλον τῇ συνόδῳ ἀποτελοῦντα, ἐπινοῶ μόνῃ τῇ πρὸς διάγνωσιν τοῦ τί κατ' οὐσίαν ἕκαστον ἀλλήλων διαιρούμενα – ψυχὴν ἄρα καὶ σῶμα, ὡς μέρη ἀνθρώπου, ἀλλήλων προϋπάρχειν χρονικῶς ἢ μεθυπάρχειν ἀμήχανον, ἐπεὶ ὁ τοῦ πρὸς τι οὕτω λεγόμενος λυθῆσεται λόγος. Καὶ πάλιν· εἰ γὰρ καθ' αὐτὸ εἶδος πρὸ τοῦ σώματος ἐστίν ἡ ψυχὴ ἢ τὸ σῶμα, εἶδος δὲ ἄλλο τούτων ἐκότερον κατὰ τὴν ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα σύνθεσιν, ἢ σώματος πρὸς ψυχὴν ἀποτελεῖ, ἢ πάσχοντα πάντως τοῦτο ποιεῖ ἢ πεφυκότα. Καὶ εἰ μὲν πάσχοντα, πεπόνθασιν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν ἐξιστάμενα καὶ φεῖρεται, εἰ δὲ πεφυκότα, αἰεὶ τοῦτο διὰ τὸ πεφυκὸς ἐργάζεται δηλονότι καὶ οὐδέποτε παύσεται ἡ ψυχὴ τοῦ μετενσωματοῦσθαι οὐδὲ τοῦ μετεμψυχοῦσθαι τὸ σῶμα. Ἄλλ' οὐκ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦ πάθους ἢ τῆς τῶν μερῶν φυσικῆς δυνάμεως κατὰ τὴν πρὸς θάτερον θατέρου σύνοδον ἢ τοῦ ὅλου κατ' εἶδος ἐκπλήρωσις, ἀλλὰ τῆς ἐπ' αὐτοῖς ἅμα κατ' εἶδος ὅλον γενέσεως.

165 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 138,14–16 (1101A–B): μὲν αἰεὶ μετὰ τὸ γενέσθαι διὰ τὴν οὐσίαν ἡ ψυχὴ, οὐκ ἄφετος δὲ διὰ τὴν γένεσιν, ἀλλὰ μετὰ τῆς σχέσεως τοῦ πότε καὶ ποῦ καὶ πρὸς τί.

166 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 138,16–140,5 (1101B): Οὐχ ἁπλῶς γὰρ λέγεται „ψυχὴ“ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ἢ ψυχὴ, ἀλλ' ἀνθρώπου ψυχὴ, καὶ τοῦ τινος

Trotz aller Vergleiche von Gott und Mensch haben wir demnach schon im Amb. 7 die grundlegende ontologische Differenzierung zwischen Gott und Mensch, welche Maximus in der wahrscheinlich frühen Ep. 13 sogar noch genauer fasst. In antiorigenistischem Zusammenhang haben wir auch schon in Amb. 7 die Verneinung, dass Christus ein εἶδος bildet.

Im Vergleich zu Amb. 7 sind die Ansichten in Ep. 13, wo Maximus die klare Differenzierung zwischen zusammengesetzter Natur und zusammengesetzter Hypostase anführt, ganz ähnlich, aber weiter entwickelt und insofern vielleicht nach Amb. 7 zu datieren. Maximus spricht in Ep. 13 zusätzlich von der zusammengesetzten Natur des Menschen. Amb. 7 spricht über die Paradoxalität von Fassbarkeit und Unerfassbarkeit des Schöpfer-Λόγος, wobei in Ep. 13 die Seite der Unfassbarkeit betont wird. Maximus verneint in Ep. 13 jede Ähnlichkeit der Entsprechung (ἀναλογία) der Vermögen des Leibes und der Tätigkeiten der Seele für das Verhältnis von Gottesnatur und Menschennatur in Christus, weil das Übernatürliche durch das Natürliche nicht gemessen werden kann und eine solche Entsprechung nur Merkmal einer natürlichen Synthese sein kann.¹⁶⁷ Maximus unterscheidet demnach bei allem Vergleich sehr genau zwischen christologischer und anthropologischer Synthese. Es hiesse die Differenz zwischen Ep. 13 und Amb. 7 auf die Spitze zu treiben, wenn man in Amb. 7 von einem ungeschützten Vergleich des Menschen mit Christus sprechen würde, weil dieselben Grunddifferenzierungen schon im Ansatz vorhanden sind. Maximus kennt die Methode der triplex via, die anhand der Prinzipien der Analogie Ähnlichkeiten entdeckt, aber ebenso Gott und Welt klar unterscheidet.

Einleuchtend ist hier auch eine Lektüre des kurzen Opusculum 5, das schwer zu datieren ist, aber gut in den Kontext einer Antwort des Maximus auf die

ανθρώπου ψυχή, ἔχει γὰρ καὶ μετὰ τὸ σῶμα ὡς εἶδος αὐτῆς τὸ ὅλον κατὰ τὴν σχέσιν ὡς μέρους κατηγορούμενον τὸ ἀνθρώπινον. Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ σῶμα, θνητὸν μὲν διὰ τὴν φύσιν, οὐκ ἄφρονον δὲ διὰ τὴν γένεσιν. Οὐ γὰρ ἀπλῶς λέγεται „σῶμα“ μετὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα, ἀλλ’ ἀνθρώπου σῶμα, καὶ τοῦ τινος ἀνθρώπου σῶμα, κἂν εἰς φθεῖρεται καὶ εἰς τὰ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀναλύεσθαι στοιχεῖα πέφυκεν. Ἐχει γὰρ καὶ οὕτως ὡς εἶδος τὸ ὅλον αὐτοῦ κατὰ τὴν σχέσιν ὡς μέρους κατηγορούμενον τὸ ἀνθρώπινον.

- 167 Maximus Confessor, *Epistulae*, 532A15–B12: πᾶσα γίνεσθαι πέφυκε σύνθεσις, ἴση κατὰ τὸ ὅλον τὴν πρὸς ἄλλα τῶν μερῶν ἀναλογίαν φυλάττουσα· καθάπερ ἐφ’ ἡμῶν ἔχει, καὶ τῶν δσα σύνθετον ἔχει τὴν κατ’ εἶδος ἔλαχον φύσιν. Ἐφ’ ἡμῶν γὰρ ἀναλογούσας ἡ ψυχὴ ταῖς οἰκείαις ἐνεργείαις τὰς φυσικὰς ἔχει τοῦ σώματος δυνάμεις, ὡς δεκτικὸν κατὰ φύσιν ὄντος διὰ τὴν αὐτῆς ἀθρόαν ἅμα τῇ σαρκὶ πρὸς τὸ εἶναι γένεσιν. Ὁ δὲ Θεοῦ Λόγος, κατ’ οὐδένα λόγον ἢ τρόπον ἀναλογούσας ἔχων ταῖς οἰκείαις κατὰ φύσιν ἐνεργείαις τῆς ὑπ’ αὐτοῦ προσληφθείσης φύσεως τὰς δυνάμεις· οὐ γὰρ μετρεῖται φύσει τὸ ὑπὲρ φύσιν· οὐδὲ τι τὸ παράπαν ἐν τοῖς οὐσὶν ἐστὶ κατὰ φύσιν αὐτοῦ δεκτικόν.

Psephos und Pyrrhus passt und vielleicht nur für internen Gebrauch gedacht war.¹⁶⁸ Wenn wir schon in Ep. 19 eine gewisse indirekte Kritik an Sergius und Pyrrhus ausmachen können, dann wäre ein Abfassungszeit von Op. 5 um 633 nicht völlig undenkbar, aber auch schwer zu beweisen. Der erste Abschnitt von Op. 5¹⁶⁹ klingt an Amb. 7 an¹⁷⁰ und vergleicht die Relation von Herrschendem und Beherrschten mit der Beherrschung der menschlichen Energie durch die göttliche. Dies erinnert an die Psephos (und natürlich die alexandrinische Tradition allgemein) und ihren Vergleich der Beherrschung des Leibes durch die Seele mit der Beherrschung der Menschheit durch die Gottheit Christi.¹⁷¹ Der zweite Abschnitt von Op. 5 zeigt die Problematik auf, die menschliche Natur entweder als ein natürliches oder als ein künstliches Werkzeug der Gottheit zu bezeichnen. Im ersten Fall wäre das Fleisch gleichewig mit dem Λόγος, im zweiten Fall wäre die Menschheit unbelebt und vom Benutzer abgetrennt, der es nur bewegt und in die Hand nimmt, wann er will.¹⁷² Auch hier ergeben sich Parallelen zu Amb. 7, wo der Leib als belebtes Werkzeug gleichzeitig mit der Seele existiert, die Differenzierung zwischen natürlichem und künstlichem Werkzeug ist aber neu in Op. 5. Der dritte Abschnitt von Op. 5 geht auf die zusammengesetzte Hypostase Christi ein und verneint, dass die Energie dieser direkt entspricht und selbst zusammengesetzt ist, weil sonst die Entstehung der zusammengesetzten Energie synchron und unfreiwillig wäre, also geschaffen und durch Ort und Zeit begrenzt wäre. Ebenso müsste die zusammengesetzte Energie mehrere Individuen umfassen. Dann müsste man auch die Natur Christi als notwendigerweise zusammengesetzt verstehen.¹⁷³

168 Sherwood hat Op. 5 vor die Psephos datiert, weil es noch kein Zögern in Bezug auf die Rede von einer oder zwei Energien enthält: Sherwood, *An Annotated Date-List*, Nr. 40 (37). So auch Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Nr. 35 (72 f.). Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*, 29. Booth/Jankowiak datieren es mit Fragezeichen nach 645, weil sein Schweigen über die Willen kein zureichender Grund für eine Frühdatierung sei. Siehe Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 64.

169 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 64A1–B7.

170 Es geht um die Reziprozität der Relate einer Relation. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 140,1–15 (1101B–C): Ἐπ' ἀμφοῖν τοιγαροῦν ἡ σχέσις, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὡς ὅλου εἶδους ἀνθρωπίνου μερῶν ἀναφαιρέτως νοουμένη, παρίστησι καὶ τὴν ἅμα τούτων γένεσιν, καὶ τὴν κατ' οὐσίαν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν ἀποδείκνυσιν, οὐδὲν καθ' ὅσον δῆποτε τρόπον τοὺς κατ' οὐσίαν αὐτοῖς ἐμπεφυκὸτας παραβλάπτουσα λόγους. Οὐκ ἔστιν οὖν ὅλως σῶμα δυνατόν ἢ ψυχὴν εὑρεῖν ἢ λέγειν ἄσχετον. Θατέρῳ γὰρ ἅμα συνεισάγεται τό τινος εἶναι θάτερον ὥστε εἰ προϋπάρχει θατέρου θάτερον, ὡς τινὸς προσυπακουστέον. Ἡ γὰρ σχέσις ἀκίνητος.

171 Siehe Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,17–544,3.

172 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 64B8–C14.

173 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 64D1–65A7.

Maximus lehnt demnach auch in Op. 5 eine ungeschützte Anwendung des anthropologischen Paradigmas auf die Christologie ab. Vielmehr hat Maximus einen „christologischen“ Werkzeugbegriff entwickelt, den er in der Christologie anwenden kann, und der dem Werkzeug eine eigene Wirkkraft zugesteht, ohne dass es gleichewig mit dem Λόγος sein muss: Ansätze dazu sehen wir m. E. schon in Ep. 19.¹⁷⁴ Will er nämlich die auf allen Seiten der Debatte anerkannte alexandrinisch-kyrillische Λόγος-Sarx-Christologie rezipieren, die mit dem Werkzeugbegriff hantiert, dann muss er von seiner dyenergetischen Christologie her diesen Werkzeugbegriff notwendigerweise genauer qualifizieren.

In der Disputation mit Pyrrhus gebraucht Maximus später jedenfalls den Gedanken, dass der Leib wie die Seele eine eigene Energie besitzt und die Seele ihre eigene Energie und eigene Dinge durch den Leib wie mit einem Werkzeug *und durch dessen eigene Energie* zutage treten lässt.¹⁷⁵ Dies bezeugt, dass Maximus später in der Debatte das anthropologische Paradigma immer noch benutzen konnte, aber bei Maximus im Unterschied zu seinen monenergetischen Gegnern eine unterschiedliche Ontologie und Anthropologie dahinter zu sehen ist, die dem Leib als Werkzeug nicht eine rein passive Funktion zuschreibt, sondern von den Erfordernissen der dyenergetischen Christologie des Maximus her konzipiert wurde. Maximus war also um der Kohärenz seines Denkens willen nicht nur bereit, Denkformen aus der Trinitätslehre in die Anthropologie, sondern ebenso auch Denkformen aus der Christologie in die Anthropologie einzugliedern, immer mit der Erkenntnis, dass die „Dogmen“ den Zugang zur Wirklichkeit eröffnen, nicht verschliessen.¹⁷⁶

Andere Schriften des Maximus illustrieren die These, dass Maximus einen theologisch reflektierten Werkzeugbegriff entwickelte. In Op. 8, das wahrscheinlich um ca. 640–641 verfasst wurde,¹⁷⁷ bezeichnet Maximus Christi Menschennatur aufgrund der ihr eigenen ἐνέργεια als συνεργάτις und vergleicht diese dann mit dem menschlichen Leib, der von der Seele zur Erfüllung von Hand-

174 Insofern ist es wenig gerechtfertigt, Maximus einen konfusen Werkzeugbegriff zuzusprechen wie Doucet es tut: Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 340.

175 Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 600,23–601,6 (344D2–345A3).

176 Stickelberger, „Freisetzende Einheit“, 382, äussert sich zum Verhältnis von Maximus und Karl Rahner und hält es für „verfehlt, in der Autonomie der menschlichen Wirksamkeit Jesu einen Widerspruch zur Logoshegemonie zu sehen“. Er bringt auch ein Zitat von Maximus aus den Centurien über die Liebe, in dem Anthropologie, Christologie und Trinitätslehre schön zusammengebracht werden: Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, IV,47 (212,17 f.): τὰ δὲ δόγματα εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων αὐτὸν εἰσάγουσιν· ἡ δὲ πίστις εἰς τὴν θεωρίαν τῆς ἁγίας Τριάδος.

177 Siehe Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 60 f.

lungen „in die Hand genommen“ wird.¹⁷⁸ Maximus entwickelt in Op. 7¹⁷⁹ diese aktive Rolle des Leibes in seiner dem Sergius und Pyrrhus entgegengesetzten Interpretation von Kyrill, der den Leib Christi als lebensspendend ansieht. Das Fleisch kann Leben spenden *durch* die ihm eigene οὐσιώδης ἐνέργεια. Maximus konnte in Op. 7 den Begriff des Werkzeugs und der Energie zusammensehen.¹⁸⁰

Nebenbei bemerkt könnte man hier vielleicht auch den Hervorgang des Geistes aus dem Vater und *durch den Sohn* bei Maximus als Inspirationsquelle für den neuartigen Werkzeugbegriff anführen. Der folgende Satz könnte in diese Richtung deuten:

Der Heilige Geist, wie er von Natur aus gemäss dem Wesen des Gottes und Vaters existiert, so ist er auch gemäss dem Wesen des Sohnes, indem er substanziell auf unsagbare Weise aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht, der gezeugt wurde.¹⁸¹

Wenn wir das δι' Υἱοῦ analog zum διὰ σαρκὸς verstehen, dann ist, so wie das Werkzeug nicht ohne dessen Aktivität zu denken, auch der Hervorgang des Geistes durch den Sohn nicht ohne dessen Mitwirken zu verstehen. Der Sohn kann vielleicht sogar als Mitursache des Geistes bezeichnet werden.¹⁸²

Im späteren Opusculum 10 stimmt Maximus dem lateinischen „aus dem Sohn“ unter dem Vorbehalt zu, dass die Lateiner dadurch das Hervorgehen des Geistes durch den Sohn bezeichnen wollen und die Einheit der Substanz Gottes darstellen, ohne den Sohn zur (Haupt-)Ursache des Geistes zu machen.¹⁸³ Larchet nimmt dagegen bei Maximus kein Verständnis eines gemeinsamen Hervorganges des Geistes aus Vater und Sohn an.¹⁸⁴ Natürlich darf man die Aussage des Maximus nicht auf eine vollständig entwickelte Theorie des filioque hin

178 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 101C14–D1: [‘Ο Λόγος] συνεργάτιν γὰρ ἑαυτοῦ ταύτην [ἀγίαν σάρκα] ἐν τοῖς θείοις παρελάμβανεν, ἥ φησιν ὁ διδάσκαλος, ὥσπερ καὶ ψυχὴ τὸ ἴδιον σῶμα, πρὸς τὴν τῶν οἰκείων ἔργων εκπλήρωσιν.

179 Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 47 f.: „640–641?“.

180 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 85D8f.

181 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LVI–LXV, 63, 155, 167–170: Τὸ γὰρ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὥσπερ φύσει κατ’ οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὕτως καὶ τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ’ οὐσίαν ἐστίν, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι’ Υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον.

182 Vgl. Maximus Confessor, *Quaestiones et dubia*, 1, 34 (151,4–7): “Ὡς περ ἐστὶν αἴτιος τοῦ λόγου ὁ νοῦς, οὕτως καὶ τοῦ πνεύματος, διὰ μέσου δὲ τοῦ λόγου· καὶ ὥσπερ οὐ δυνάμεθα εἰπεῖν τὸν λόγον εἶναι τῆς φωνῆς, οὕτως οὐδὲ τὸν υἱὸν λέγειν τοῦ πνεύματος.

183 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 133D8–136B2.

184 Siehe Larchet, *Maxime le Confesseur*, 11–75; Larchet, *Personne et nature*, 11–63. Vgl. auch Blowers, *Maximus the Confessor*, 297–301.

pressen. Siecienski, dem wir hier in einigen Punkten gefolgt sind, argumentiert für die Authentizität von Op. 10 aufgrund der theologischen Konsistenz des Gedankens des „filioque“ bei Maximus.¹⁸⁵ Analog zur trinitarischen „Duftnote“ des Leib-Seele Verhältnisses in Amb. 7 könnte man also eine solche Duftnote auch am Werkzeugbegriff des Maximus wahrnehmen.

Wie dem auch sei, wir sehen bei Maximus ein anderes Verständnis des Wirkens der Gnade und der Einheit von Gott und Mensch am Werk als beim Patriarchen von Konstantinopel. Insbesondere der Werkzeugbegriff des Maximus impliziert ein eigenes Wirken des Werkzeugs. Insofern ist ein Gebrauch des Werkzeugbegriffs bei Maximus nicht einfach ein „Rückfall in die Nähe der bei ihm eigentlich überwundenen Λόγος-Sarx-Christologie“,¹⁸⁶ sondern setzt eine Weiterentwicklung des Werkzeugbegriffes voraus, anhand derer Maximus eine Kohärenz von Christologie und Anthropologie herstellen will.

Angeregt durch die monenergetisch-monotheletische Krise formt Maximus also die Anthropologie von der Christologie her, genauso wie er zuvor die Anthropologie von der Trinitätslehre her geformt hatte, um eine Entgegnung auf origenistische Spekulationen zu finden.¹⁸⁷ Während Maximus in den *Ambigua ad Iohannem* darum bemüht war, für die Einheit von Leib und Seele in ihrer Unterschiedenheit zu argumentieren und dies anhand der σχέσις ἀκίνητος tat, so wurde im Verlauf der monenergetischen und monotheletischen Streitigkeiten die schon vorher angedeutete Erkenntnis immer wichtiger, dass der Mensch als *eine* Natur verstanden wurde, die eine eigene Energie besitzt. Von den zwei Substanzen von Leib und Seele, die durch eine unveränderliche Relation zusammengebunden waren, war es für Maximus nur ein kleiner Schritt zum Begriff der zusammengesetzten Natur, die verschiedenartige Substanzen in sich vereinigte und christologisch viel weniger problematisch war als das Zweisubstanzen-Modell von Leontius von Byzanz. Die zusammengesetzte Natur des Menschen kann der zusammengesetzten Hypostase Christi entsprechen, wobei Maximus wiederum Differenzierungen und Ähnlichkeiten anführt. Wie der Begriff der zusammengesetzten Natur die Brücke von der Anthropologie in die Christologie bildet, so bildet der Begriff der zusammengesetzten Hypostase die Brücke zwischen Christologie und Trinitätslehre. Eine

185 Siehe Siecienski, „The Authenticity of Maximus the Confessor's *Letter to Marinus*“, 203f.; 217–220. Siecienski klärt auch den Einfluss von Kyrill von Alexandrien.

186 Siehe Bausenhardt, „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“, 299.

187 Die Formung und Koordination der Anthropologie mit der Christologie bedeutet nicht die Disqualifizierung des menschlichen Paradigmas, sondern gewährleistet dessen weitere Benutzung. Vgl. Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 123.

Untersuchung der Relation zwischen beiden Begriffen wird darüber Aufschluss geben, wie Maximus in der Christologie Kohärenz zwischen Trinitätslehre und Anthropologie schafft.

10.4 Synthetische Natur und synthetische Hypostase

Der Begriff der zusammengesetzten Hypostase muss im Kontext der theologischen Methode der *triplex via* und des Einheitsbegriffs bei Maximus gesehen werden. Andernfalls wird seine Kohärenz- und Koordinationsfunktion in der Theologie des Maximus nicht deutlich.¹⁸⁸

Maximus kommt in seinen Briefen, in denen er die synthetische Natur des Menschen behandelt, oft gleich anschliessend auf die synthetische Hypostase Christi zu sprechen.¹⁸⁹ Christus ist keine zusammengesetzte Natur aus göttlicher und menschlicher Natur, sondern eine zusammengesetzte Hypostase.¹⁹⁰ Maximus formuliert als Folge der Unmöglichkeit einer Synthese der göttlichen und menschlichen Natur:

Folglich wurde Christus auf unsagbare Weise durch Annahme eines vernünftigen und geistig beseelten Fleisches freiwillig Mensch.¹⁹¹ [...] Auf übernatürliche Weise hat er so die Naturen erneuert, damit er den Menschen rette.¹⁹²

In Ep. 13 übersteigt für Maximus die hypostatische Synthese Christi alle Naturgesetze und Definitionen und ist als eine Hinzunahme oder Annahme (πρόσ-

¹⁸⁸ Zur Rolle der zusammengesetzten Hypostase als Koordination von Trinitätslehre und Christologie vgl. auch Blowers, *Maximus the Confessor*, 146–156. Blowers verweist für genauere Darstellungen zustimmend auf Piret.

¹⁸⁹ Vgl. folgende Stellen in den Briefen: Maximus Confessor, *Epistulae*, 12 (ca. November 641), 488C–493B; 13 (629–633?), 516D–517C; 525D–532C; 15 (ca. 633), 552A9–557A3. Maximus' Begriff der zusammengesetzten Hypostase ist u. a. von Johannes Grammaticus inspiriert, wie natürlich auch von Leontius von Jerusalem. Vgl. Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 117–123. Siehe auch Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 242. Zu Justinian und Leontius von Jerusalem vgl. Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 291–328; Lang, *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon*, 167–169.

¹⁹⁰ Vgl. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 99–101. Vgl. auch Madden, „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“, 177–180: Die hypostatische Union ist freiwillig, die Gottheit existiert vor der Menschheit Christi und Christus ist kein Exemplar einer Art von Christussen.

¹⁹¹ Maximus Confessor, *Epistulae*, 13, 532B13–16: Ἄρα μονώτατος κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς λογικῶς τε καὶ νοερώς ἐψυχωμένης, θέλων ἀρρήτως γέγονεν ἄνθρωπος.

¹⁹² Maximus Confessor, *Epistulae*, 532C1–3: τῷ ὑπὲρ φύσιν τρόπῳ τὰς φύσεις καινοτομήσας, ἵνα σώσῃ τὸν ἄνθρωπον.

ληψις) der menschlichen Natur durch den Λόγος zu denken. Nur so und nicht durch eine natürliche Synthese ist es für Maximus möglich, dass die ewige Präexistenz des Gott-Λόγος und die freiwillige Menschwerdung in der Zeit unterschieden werden können.¹⁹³ Diese Differenz des ewigen Λόγος und der zeitlichen Menschwerdung desselben entspricht der Differenz des göttlichen Λόγος und seiner menschlichen Natur, die unvermischt nach der hypostatischen Einigung bewahrt werden soll.¹⁹⁴

Maximus wirft seinen Gegnern vor, nicht zwischen Synthese und Annahme unterscheiden zu können, sondern die Annahme mit der natürlichen Synthese gleichzusetzen und so nicht den Unterschied von ewiger Gottheit und zeitlicher Menschheit bekennen zu können.¹⁹⁵ Er kritisiert so eine Weise der Kompatibilisierung der Terminologie von Trinität, Christologie und Anthropologie, welche die Unterschiede von ungeschaffener Gottes- und geschaffener Menschennatur verwischt und hauptsächlich vom anthropologischen Modell der natürlichen Synthese ausgeht, wo der Leib fähig ist, die Seele in sich aufzunehmen und eine natürliche Synthese mit ihr einzugehen.¹⁹⁶ (In Ep. 13 wird auch deutlich, dass Maximus für diese Unterscheidung von Gott und Welt durch seine Lektüre des Dionysius sensibilisiert wurde, wie das Zitat aus Dionysius in Ep. 13 zeigt.)¹⁹⁷ Gerade die natürlich-synthetische Einheit der Menschennatur hat Maximus demnach zur Widerlegung einer severianisch verstandenen natürlichen Synthese Christi gesetzt, wobei die Severianer ja gerade die synthetische Menschennatur paradigmatisch zur Plausibilisierung der natürlichen Synthese Christi herangezogen hatten. Stattdessen ist für Maximus der Λόγος durch die Menschwerdung *freiwillig* hypostatisch zusammengesetzt geworden:

Christus, der seiner Natur nach einfach und unkörperlich ist, ist für uns und aus uns auf heilsame Weise hypostatisch zusammengesetzt und körperlich geworden.¹⁹⁸

193 Maximus Confessor, *Epistulae*, 13, 529C12–D11.

194 Maximus Confessor, *Epistulae*, 529D11–532A1.

195 Maximus Confessor, *Epistulae*, 532A1–6.

196 Maximus Confessor, *Epistulae*, 516D3–5. Diese Unterscheidung mit dem Begriff einer hypostatischen Union bzw. Synthese aufzuheben, wurde z. B. auch Leontius von Jerusalem von seinen nestorianischen Gegnern vorgeworfen. Vgl. Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 146. Man operierte also in der Debatte mit denselben Vorwürfen.

197 Maximus Confessor, *Epistulae*, 13, 529C1–10. Das Zitat von Dionysius stammt aus Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, I,4 (113,6–11).

198 Maximus Confessor, *Epistulae*, 13, 529A9–B14; bes. B12–14: καὶ δι' ἡμᾶς, ἀπλοῦς κατὰ φύσιν

Maximus widerlegt die severianische Position einer synthetischen Natur in der hypostatischen Union in Ep. 13, indem er auf die grosse Gefahr hinweist, die sich für ihn vom Standpunkt der Koordination von Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie *notwendig* ergibt.¹⁹⁹ Sein Anliegen der Koordination tritt also auch dann zutage, wenn er klare Grenzen zieht zwischen θεολογία und οἰκονομία, gerade weil er darauf erpicht ist, die Einheit der göttlichen Natur zu wahren, die durch eine zusammengesetzte Natur Christi gefährdet wird.²⁰⁰ Maximus setzt die Synthese in Christus auf der Ebene der Hypostase an, die durch ihre Relation zu beiden Naturen Christi nicht zerteilt wird und gleichzeitig die Naturen in ihren Prinzipien nicht verändert.²⁰¹

Die Hypostase Christi umfasst die Spanne zwischen geschaffener und ungeschaffener Natur, was Maximus in Ep. 12 zur Bezeichnung Christi als Mittler veranlasst, da Christus zwischen ontologisch verschiedenen Realitäten vermittelt²⁰² und diese versöhnt.²⁰³ Maximus' theologische Methode der triplex via hat demnach ganz ähnliche Funktion wie der Begriff der zusammengesetzten Hypostase, indem die triplex via das Verhältnis zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein zur Sprache bringt und vermittelt. Hier muss noch einmal kurz auf Uthemann eingegangen werden, um zu zeigen, dass ein rechtes Verständnis dieses Begriffs der zusammengesetzten Hypostase zentral ist, um diese durch Maximus geleistete Koordination verstehbar zu machen.

Uthemann möchte, wie schon gesagt, aus einem „ungeschützten“ Gebrauch des anthropologischen Vergleichs einen Gegensatz zur späteren Anwendung desselben bei Maximus konstruieren und meint, dass sich bei der Wiedergewinnung des Modells durch Maximus „das tertium comparationis schliesslich auf ein rein formal-ontologisches Moment reduziert.“²⁰⁴ Mit dem formal-ontologischen Moment meint Uthemann die Hypostase. Der anthropologische Vergleich beschränke sich nach der Wiedergewinnung des Modells dar-

καὶ ἀσώματος, ἐξ ἡμῶν γέγονεν οἰκονομικῶς καθ' ὑπόστασιν σύνθετος καὶ ἐνσώματος. Vgl. dazu Garrigues, „La personne composée du Christ“, 189–196.

199 Maximus Confessor, *Epistulae*, 521A1–5: Εἰ τοίνυν μέγας καὶ φοβερός ἐξ ἀνάγκης ἔπεται κίνδυνος, κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν τοῦ λόγου δύναμιν, τοῖς λέγουσιν ἐν κατὰ τὴν φύσιν εἶναι τὸν Χριστὸν, ἡγουν μίαν φύσιν, εἴτε ἀπλῶς λεγομένην, εἴτε σύνθετον.

200 Maximus Confessor, *Epistulae*, 489A11–C6; bes. B9–11: Das naturhaft Zusammengesetzte kann niemals dem naturhaft Einfachen gleichwesentlich sein. Maximus Confessor, *Epistulae*, 492A3–7: Nicht durch einen λόγος der Natur, sondern durch den τρόπος der οἰκονομία ist die hypostatische Union begründet.

201 Maximus Confessor, *Epistulae*, 521A9–C11.

202 Maximus Confessor, *Epistulae*, 489C4–6. Der Mensch ist ebenfalls Mittler zwischen ontologisch unterschiedlichen Realitäten.

203 Siehe auch Maximus Confessor, *Epistulae*, 15, 556A1–B8.

204 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 187.

auf, dass der Mensch wie Christus „eine hypostatisch, d.h. im Für-sich-selbst-sein, begründete Synthese oder Einigung“²⁰⁵ sei. Mit einem Wort Balthasars, inspiriert von Ep. 13 des Maximus, beschreibt Uthemann den Unterschied: Die Synthese des Menschen ist naturhaft und die des Λόγος ist frei. Daraus ergibt sich für Uthemann: „Die Momente dieser naturhaften Synthese sind nur Negativbestimmungen der absolut freien Synthese in Christus; in ihr gelten diese Momente nicht.“ Der Sinn des Vergleichs bestehe dann für Maximus vor allem negativ darin, dass die Momente der naturhaften Synthese für die freie Synthese in Christus gerade *nicht* gelten: Der Mensch als synthetische Natur ist eine naturhaft-notwendige Synthese; seine Teile sind simultan; sie macht einen Teil des Kosmos aus, der zu seiner Ganzheit notwendig ist.²⁰⁶ Uthemann findet bei Maximus den scheinbaren Gegensatz, dass für diesen während der monenergetischen Debatte all diese Elemente für Christus nicht gelten, während Maximus vorher „christologische und anthropologische Einigung im gleichlautenden Sinn als hypostatische (nicht naturhafte)“ bestimmt habe, „welche die naturhafte Differenz von Gottheit und Menschheit Christi bzw. von Seele und Leib und somit ihr jeweiliges Wesens-Sein (ὁ τοῦ εἶναι λόγος) wahr“.²⁰⁷ Zunächst sähe Maximus im Menschen also ein Modell für die hypostatische Synthese, käme dann aber in der Auseinandersetzung mit seinen monenergetischen Gegnern nicht umhin, im Gegensatz zu Christus beim Menschen zusätzlich von einer synthetischen Natur des Menschen zu sprechen, wobei Christus keine synthetische Natur haben darf, weil sonst die Gleichwesentlichkeit mit Gott und Mensch aufgehoben würde.²⁰⁸ Maximus müsse den Menschen in der Debatte als synthetische Natur bezeichnen, da sonst die zwei Naturen im Menschen analog zum Natur-Energie-Zusammenhang in Christus dazu führen, dass der Mensch zwei Energien habe und Maximus also von drei Energien in Christus sprechen müsste. Dieser Vorwurf der Gegner erscheint in Op. 9²⁰⁸ und im Mund des Pyrrhus in der Disputation mit Maximus.²⁰⁹ Die Entwicklung des Maximus geht laut Uthemann in der Anthropologie von den zwei Naturen in der einen Hypostase des Menschen zur synthetischen Natur, die für Christus nicht gelten kann und insofern laut Uthemann zum Verlust des anthropologischen Modells bei Maximus führt. Dabei muss jedoch gesagt werden, dass Maximus schon vor dem Ausbruch der Debatte beide Modelle parallel benutzt hat, sich dann aber auf das Natur-Synthese Modell beschränkt hat. Ausser-

205 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 187.

206 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 181–183.

207 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 180–182.

208 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 113B9–C2.

209 Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 590,21–591,3 (336A3–8).

dem ist zu sagen, dass Maximus die menschliche Synthese so verstanden hatte, dass sie nicht einfach direkt auf das Gott-Welt-Verhältnis anwendbar war und insofern von vornherein keinen „ungeschützten“ paradigmatischen Charakter für das Verhältnis der geschaffenen und der ungeschaffenen Natur in Christus haben konnte. Trotzdem ist natürlich in Rechnung zu stellen, dass auch Severus die Synthese nicht einfach als Vermischung verstanden haben wollte und auch eine Differenzierung aufrecht erhalten wollte. Dann aber von einer Einheit bzw. Synthese auf der natürlichen Ebene zu sprechen ging Maximus offensichtlich viel zu weit.

Christus ist bei Maximus keine naturhafte Synthese wie der Mensch, sondern hypostatische Synthese.²¹⁰ Das heisst für Uthemann, dass

in der Zeit der monenergetischen und monotheletischen Krise [...] der Paradigmencharakter der Anthropologie eigentlich negiert wird. Sie liefert ihm nur mehr formal-ontologische Strukturen, die keinen inhaltlich bestimmten Vergleich zulassen.²¹¹

Einen möglichen Anlass für eine solche Negierung des inhaltlich bestimmten Vergleichs sieht Uthemann in der Psephos des Sergius, wo dieser den Menschen als Vergleich heranzieht, um seine Position von der Aktivität der Gottheit und der Passivität der Menschheit zu begründen.²¹² Die rein hypostatische Synthese Christi ist laut Uthemann inhaltlich undefinierbar, da sie paradoxerweise keine synthetische Natur zum Pendant hat, welche inhaltliche Charakteristika liefern würde.²¹³

Uthemanns These ist deshalb wichtig, weil er aufzeigt, wie Maximus die Christologie und die Anthropologie subtil koordinieren muss, weil seine Gegner seine Anthropologie und seine Christologie nebeneinanderhalten und aus seinem Kohärenzanspruch schliessen, dass Maximus von drei Energien in Christus sprechen müsste, da jeder Natur eine Energie entsprechen müsste.

²¹⁰ Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 181.

²¹¹ Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 181.

²¹² Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 187 f.

²¹³ Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 187: „Die Momente dieser naturhaften Synthese sind nur Negativbestimmungen der absolut freien Synthese in Christus; in ihr gelten diese Momente nicht. Insofern kann das Paradigma zur Deutung der christologischen Synthese verwandt werden; in der Negation liegt die Möglichkeit der Bestimmung, wenn auch über den Weg der maior dissimilitudo, die bei Maximus – das mag jetzt gesagt sein – in seiner Redeweise von der paradoxen Einigung gemeint ist, und zwar im Unterschied zum radikalen Paradoxon, welches jedes Verstehen aufhebt und vernichtet.“

Die Bestimmungen der naturhaften Synthese dienen Maximus dazu zu zeigen, dass der Mensch eine naturhafte Synthese ist, während Christus eine hypostatische Synthese von zwei Naturen ist und die Einheit in Christus *nur* hypostatischen Charakter hat, nicht auch natürlichen, wie im Menschen. Hier liegt eine wichtige *maior dissimilitudo* zwischen Anthropologie und Christologie. Maximus beruft sich auf die synthetische Natur des Menschen, damit er nicht von drei Energien in Christus zu sprechen gezwungen ist. Aus der einen Hypostase des Sohnes folgt keine zusätzliche Energie, sondern nur die Weise des Hervorgangs der Energie aus der Natur, was er nicht müde wird, zu betonen.²¹⁴ Die synthetische Natur des Menschen bildet ein neues Eidos, eine naturhafte Ganzheit, die ihre Einheit ihrem λόγος in Gottes Denken zu verdanken hat.²¹⁵ Aus dieser naturhaften Einheit kann Maximus begründen, dass der Mensch nur eine Energie besitzt, und so entspricht er seinem Grundprinzip, dass jede Natur eine Energie besitzt, sei diese auch zusammengesetzt.

Der Denkweg des Maximus geht aus von der hypostatischen Einheit des Menschen zum logisch-ontologischen εἶδος, das schliesslich als synthetische Natur bezeichnet wird. Die Etappen dieses Denkweges sind insofern nicht nur rein chronologisch anzusetzen, als die Einheit des Menschen bei Maximus von Anfang an das zentrale Anliegen bildet und er diese Einheit in Koordination mit der Christologie immer exklusiver als Natureinheit fasst. Wenn er dies nicht schon früh getan hätte, dann wäre das Konzept der hypostatischen Energie für ihn so attraktiv gewesen wie für die Monenergeten, da das Konzept die Aufrechterhaltung der Zwei-Substanzen-Anthropologie in ihrer Paradigmenfunktion für die Christologie ermöglicht, zumindest was die eine Energie Christi betrifft: Wenn der Mensch aufgrund seiner einen Hypostase eine Energie hat, dann hat Christi Hypostase ebenfalls nur eine menschliche Energie, da ja die menschliche Hypostase in Christus wegfällt. Für Uthemann verzich-

214 In dem Prinzip der hypostatischen Energie sieht Maximus später den Ursprung der monenergetischen Lehre bei Theodor von Pharan, dessen Ansicht er in Op. 10 (Juni-Juli 643?) kritisiert. Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 136C11–137B7. In Op. 10 wird auch sichtbar, dass Maximus die Pressung und Verzerrung der Definitionen der Dinge, d. h. Hypostase und Substanz, kritisiert und die Konsistenz dieser Definitionen ein äusserst wichtiges Anliegen für ihn ist. Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 137B3–7.

215 Siehe Maximus Confessor, *Epistulae*, Ep. 12, 488B9–C5. Vgl. auch Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, 52: „This implies that composite natures are brought into being according to their respective λόγοι pre-existent in God. The ultimate reason therefore of the simultaneity of parts in composite natures and these natures' character as a complete whole is the pre-existent λόγοι of each several nature.“

tet Maximus durch seine Ablehnung der hypostatischen Energie letztlich ganz auf das anthropologische Paradigma. Folglich könne Maximus in seiner Theologie keine Koordination mehr herstellen. Dass aber Maximus die Einheit des Menschen schon in Amb. 7 gemäss einem der trinitarischen Vater-Sohn Relation ähnlichem Verständnis der Relation von Seele und Leib verstanden hat, weist darauf hin, dass er die Einheit der Menschennatur viel einheitlicher und „unfreiwilliger“ gedacht hat als eine lose Verbindung zweier Substanzen. Die lose Verbindung ergibt sich nur in platonisch-origenistischem Kontext, gegen den Maximus sich schon vor Ausbruch der christologischen Auseinandersetzungen gewendet hatte. So gesehen hätte Maximus das anthropologische Paradigma konsequenterweise aber schon von Anfang an nicht benutzen dürfen. Dass er es trotzdem tut, weist darauf hin, dass auch bei aller Unvergleichlichkeit der Synthese Christi das geschaffene Sein dennoch auf irgendeine Weise zur Illustration des Geschehens herangezogen werden kann. Gleichzeitig ist klar, dass die unfreiwillige Einheit des Menschen es eben gerade verunmöglicht, sie ungeschützt als Vergleich zur freiwilligen hypostatischen Synthese Christi heranzuziehen.

Uthemann meint nun, dass die hypostatische Synthese durch Maximus *nur* negativ qualifiziert werden kann, gerade weil sie frei ist, also das geschaffene Sein überhaupt nicht zur Illustration herangezogen werden kann. Uthemann geht hier aber von einem bestimmten Freiheitsbegriff aus. Wenn ich ihn richtig verstehe, dann beruht diese These auf Uthemanns philosophischer Voraussetzung, dass die Freiheit für Maximus letztlich *nur* aus dem überwesenhaften, d. h. für Uthemann wahrscheinlich inhaltsleeren Bereich der Hypostase zu erklären ist, und dass so gerade aufgrund der Freiheit gewissermassen ein Gegensatz zwischen inhaltlich qualifizierter (synthetischer) Natur und „leerer“ Hypostase besteht.²¹⁶ Wenn Freiheit für Maximus laut Uthemann ihren letztbegründeten Punkt in der Hypostase hat, diese aber gegen jede naturhafte Dynamik oder Qualifizierung abgeschieden ist, weil die Energie *exklusiv* zur Natur gehöre, dann „bleibt der Begriff der Hypostase, wie angedeutet, inhaltsleer, formal, ein Konvergenzpunkt einender und darin zugleich diakritischer „Wirklichkeit“ für die Naturen, der nicht definiert, sondern nur angezeigt werden kann.“²¹⁷ Aus diesen in der Christologie gemachten Voraussetzungen, die Uthemann für Maximus annimmt, sei es laut Uthemann eigentlich nicht mehr möglich, dieselben Begriffe und formal-ontologischen Bestimmungen der Christologie auch in der Trinitätslehre durchzuhalten: Der Monotheismus

216 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 193–196.

217 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union“, 177.

und die eine Natur Gottes würden in Frage gestellt werden, wenn jede göttliche Person ihren eigenen *letzten* Freiheitspunkt bilden würde und natürlichen Qualifizierungen völlig unzugänglich wäre.²¹⁸ Die Gegner des Maximus hätten diese Gefahr erkannt und die richtigen Folgen daraus gezogen, so Uthemann, so dass Pyrrhus nicht auf derselben Terminologie in der Christologie wie auch der Trinitätslehre insistiert.²¹⁹ Wenn *exklusiv* die Hypostase Christi bei Maximus den letzten Freiheitspunkt bildet und gerade deshalb völlig inhaltsleer und unzugänglich bleiben muss, dann ist in der Tat die Kohärenz der gesamten Theologie des Maximus gefährdet.

Diese These hätte nämlich die Konsequenz, dass Maximus' Theologie nicht mehr zwischen Christologie und Trinitätslehre dieselbe terminologische und inhaltliche Koordination leisten könnte, Maximus sich dies aber nicht eingestehen würde. Aus Uthemanns These ergibt sich eine Diskrepanz zwischen der von Maximus ausdrücklich gemachten Absicht der Kohärenz in der Theologie, wie sie z. B. in Ep. 15 (ca. 633) sehr deutlich wird, und seiner späteren theoretischen Spekulation über den Hypostasenbegriff und die Freiheit Christi, die er sich in der monenergetisch-monotheletischen Debatte zu eigen gemacht habe. Er hätte dann also im Vollzug des Streites seine Begriffe fundamental verändert und die Hypostase als ein absolutes Für-sich-sein gedacht, das nicht mehr inhaltlich gefüllt werden könnte.

Uthemanns Interpretation setzt jedoch m. E. Hypostase und Natur zu sehr voneinander ab, was Maximus gerade nicht tun will, wenn er z. B. sagt, dass die Hypostase nichts anderes als ihre Naturen ist.²²⁰ Maximus' Begriff der Freiheit ist gerade auf dem Vollzug des Wesen durch die Person gegründet, wie im anthropologischen Teil der vorliegenden Arbeit auch deutlich geworden sein sollte. Die völlige Harmonie vom einem Wesen und den drei Personen in der Trinität weist Maximus' Verständnis der Freiheit und seinen Einheitsbegriff auf, den er in seiner ganzen Theologie aufrecht erhält, wie im Teil über die Gotteslehre deutlich geworden sein sollte.

Die geschöpfliche Zweiheit von Wesen und Person besteht in einer gewissen Distanz zwischen Wesen und Person im Menschen, die der Mensch in seinem Wesensvollzug überbrücken sollte, um so der Einheit Gottes als vollkommener

218 Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatistischen Union“, 196.

219 Die Ansicht einer verschiedenen Terminologie in Christologie und Trinitätslehre finden wir aber schon bei den Severianern, mit denen Leontius von Byzanz in der Diskussion stand. Vgl. Leontius von Byzanz, *Epilyseis*, 276,22–280,5. Da musste Pyrrhus keine Folgerungen aus neuen Entwicklungen von Maximus ziehen, sondern er hätte auf schon entwickeltes Gedankengut zurückgreifen können.

220 Siehe z. B. Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 9, 117C5f.

Selbstvollzug näher zu kommen. Freiheit bedeutet in der Anthropologie keine leere Willkür, sondern das freie Erlangen des dem Wesen eingepflanzten Ziels: Die Vereinigung mit Gott selbst. Hätte Maximus in der Christologie wirklich die Freiheit exklusiv der Person Christi zugeschrieben und Person und Freiheit von den natürlich qualifizierten Wesen Christi abgeschieden, könnte Maximus' Einheitsbegriff nicht mehr hervortreten und Kohärenz zwischen Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie wäre in der Tat nicht mehr möglich. Bei Maximus kann m. E. jedoch die Hypostase Christi nicht unqualifiziert einfach als inhaltsleer betrachtet werden, sondern sie *ist* gerade ihre Substanzen in ihrer *realen* Subsistenz in seiner Person.²²¹ Das Zusammenspiel zwischen Substanz(en) und Hypostase bildet als Teil des Einheitsbegriffs gerade auch einen Teil des Kohärenzprinzips bei Maximus. Dass Maximus keinen exklusiv hypostatischen Freiheitsbegriff hat, den er in seiner Entwicklung der Christologie auch kontinuierlich vertritt, wird genauer in Kap. 11 aufgewiesen werden. Man könnte auch sagen, dass Maximus schon im Kampf gegen die Origenisten gerade einen gegen die Natur des Menschen und deren Einheit abgeschiedenen Freiheitsbegriff heftig kritisiert: Eben die Vorstellung, dass der Mensch bzw. die Seele frei ist, sich von ihrem natürlichen und erreichten Ziel (der vollkommenen Einigung mit Gott) abzuwenden. Dies wäre ja nur von einem eben solchen inhaltsleeren Standpunkt der Freiheit aus möglich, den Uthemann für Maximus' Christologie veranschlagt.

10.5 Das Verhältnis von Wesen und Person in der Christologie

Das Verhältnis von Wesen und Person, das Maximus in seiner Christologie vertritt, lässt sich an einigen Texten belegen. Für Maximus ist die allgemeine Substanz deshalb allgemein, weil sie von vielen ausgesagt werden kann und nicht durch eine Person vollständig umschrieben wird. Erst als *ἐνυπόστατον* existiert sie real in den Instanzen, die unter sie fallen, und nicht nur im Denken (wie die allgemeine Substanz).²²² Substanz und Hypostase sind aufeinander angewiesen und die Identität des einen ist nicht ohne das andere zu denken. Die Insistenz des Maximus darauf, dass es keine hypostatische Energie geben kann, lässt sich gerade dadurch erklären, dass die Hypostase immer nur durch die Natur wirken kann, und nie ohne die Natur zu denken ist. Abstrakte „hypostatische Freiheit“ gibt es in dem Sinn für Maximus nicht. Hypostase und Natur

221 Vgl. dazu Bausenhart, „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“, 170 f.

222 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 4, 149B1–C1.

gegeneinander auszuspielen würde dazu führen, dass beide ihren Sinn verlieren. Bausenhart sagt ganz richtig:

Φύσις und ὑπόστασις erscheinen in ihren Bestimmungen nicht mehr als konkurrierende Grössen. Maximus kann – gerade auf der Basis ihrer konsequenten Unterscheidung – in neuer Weise ihre Identität aussagen.²²³

Die Neuerung des Maximus besteht übrigens nicht in der Erweiterung der traditionellen Formeln, dass Christus aus, in und seine Naturen selbst ist, da die dritte, dass er auch als seine Naturen existiert, schon vorher benutzt wurde. Vielmehr macht Maximus ganz ernst mit der gegenseitigen Implikation von Natur und Hypostase, so dass die Freiheit von quidditativen Bestimmungen, die „Leerheit“ der Hypostase, gerade völlig von der durch die Natur vorgegebenen und ermöglichten Aktivität getragen wird.

Maximus spricht genauer über das Verhältnis von Natur und Hypostase und den Seinsstatus der zusammengesetzten Substanz, wenn er in Ep. 13 die zusammengesetzte Hypostase Christi einer von seinen severianischen Gegnern vertretenen zusammengesetzten Substanz Christi entgegenstellt. Entweder ist eine Substanz allgemein oder sie ist einzigartig.²²⁴ Die allgemeine Substanz wird von vielen sich numerisch unterscheidenden Instanzen ausgesagt, existiert nur im Denken und erhält ihre Existenz in denjenigen, von denen sie ausgesagt wird.²²⁵ Sie wird weder für sich selbst in irgendeiner eigenen Hypostase noch ohne die Akzidenzien der Individuen, die unter diese Substanz fallen, erkannt.²²⁶ Dies ist die Definition und das Prinzip einer jeden allgemeinen oder gattungshaften Substanz.²²⁷ Wenn es eine gattungshafte Substanz „Christus“ gäbe, dann gäbe es auch eine Menge an Christussen, die keine Selbigkeit mit Gott oder den Menschen hätten.²²⁸ Nähmen wir an, dass Christus eine singuläre Substanz sei, um einmal beiseite zu lassen, dass das Ganze einer Natur nicht in einer isolierten Person umschrieben sein kann, dann gäbe es ebenfalls Probleme, da Maximus davon ausgeht, dass es aufgrund einer Verwandtschaft und Abstammung aller entstehenden und wieder vergehenden Dinge von Dingen gleicher Gattung keine solche singuläre und isolierte Substanz geben kann. Diese könnte weder mit Gott noch mit den Menschen von

223 Bausenhart, „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“, 170.

224 Maximus Confessor, *Epistulae*, 517C13–16.

225 Maximus Confessor, *Epistulae*, 517D1–5.

226 Maximus Confessor, *Epistulae*, 517D5–7.

227 Maximus Confessor, *Epistulae*, 517D7–8.

228 Maximus Confessor, *Epistulae*, 517D8–12.

gleicher Substanz sein, sondern wäre von allen entfremdet, weil sie von niemandem abstammen würde.²²⁹ Maximus fordert ironisch:

Lasst uns die weisen Betrachter der Seienden selbst fragen, ob es möglich ist, dass einer der beseelten und sinnlichen Leiber, die der Entstehung und dem Vergehen unterliegen, zu einer hypostatisch singulären Natur gehört, während ihre Abfolge von einander der Art nach offenkundiges Merkmal und Definition ihres Seins ist.²³⁰

Wenn Maximus meint, dass die zusammengesetzte Hypostase Christi frei von den Naturgesetzen ist, dann meint er nicht einfach eine Freiheit von allen ontologischen Gesetzmässigkeiten der zusammengesetzten Substanz überhaupt, denen Christus sich durch die Menschwerdung unterworfen hat, sondern vielmehr den freien und gleichzeitig wundersam sündelosen Vollzug der natürlichen Gesetzmässigkeiten durch Christus.

Im Falle Christi tangiert die Synthese in der Hypostase die Integrität der Naturen insofern nicht, als diese selbst nicht zu einer synthetischen Natur werden, wie dies beim Menschen der Fall ist.²³¹

Die Hypostase ist nun aber gewissermassen nichts anderes als die Natur oder Substanz mit ihren Idiomen und umfasst alle Idiome, die einem Individuum zukommen:

Die zusammengesetzte Hypostase besitzt das Bündel der um sie herum angesiedelten Eigenschaften, das zusammen mit dem gemeinsamen Aspekt der vom ganzen ausgesagten Substanz oder Natur verflochten ist. Sie ist nämlich Natur, wenn auch mit Eigenschaften. Wenn nun die Natur, der die Hypostase unterlegt ist, und die ausgesagte Art zusammengesetzt sind, dann ist notwendigerweise folglich auch die Hypostase zusammengesetzt und besitzt ihre Teile simultan miteinander. Dies aufgrund der von ihr ausgesagten Substanz oder Natur, die so existiert, dass sie auch ohne die sie abgrenzenden (individuierenden) Eigenschaften in der Art dieselbe (zusammengesetzt) bleibt. Denn wie wenn wir die schlechthin ausgesagte Hypostase definieren, sagen: Die Hypostase ist eine gewisse Substanz mit Eigenschaften; oder eine gewisse Substanz einzelner Dinge, die alle Eigenschaften umfasst, die in einem besonderen Individuum existieren. So sagen wir auch, wenn wir nicht die schlechthin sonder die auf qua-

²²⁹ Maximus Confessor, *Epistulae*, 517D12–520C11.

²³⁰ Maximus Confessor, *Epistulae*, 520A10–15.

²³¹ Maximus Confessor, *Epistulae*, 528D3–532C3.

lifiziert bestimmte Weise ausgesagte Hypostase definieren: Die zusammengesetzte Hypostase ist eine gewisse zusammengesetzte Substanz mit (besonderen) Eigenschaften; oder oder eine gewisse zusammengesetzte Substanz einzelner Dinge, die alle Eigenschaften umfasst, die in einem besonderen Individuum existieren. Was allgemein in den unter dieselbe Art fallenden Individuen betrachtet wird, charakterisiert hauptsächlich das Gattungsmässige der Substanz oder der Natur in den ihr unterliegenden Individuen. Das Zusammengesetzte ist aber allen unter eine zusammengesetzte Art fallenden Individuen gemeinsam. Folglich charakterisiert das Zusammengesetzte hauptsächlich die zusammengesetzte Natur in den ihr unterliegenden Individuen und nicht die Hypostase.²³²

Maximus' Punkt hier ist, dass die Hypostase hauptsächlich aufgrund ihrer zusammengesetzten Natur zusammengesetzt genannt wird, da die Hypostase die Bestimmungen der Substanz bzw. der Natur annimmt und gewissermassen identisch mit ihrer Substanz ist, die ihr Zusammengesetztsein auch unabhängig von der einzelnen Person besitzen würde. So geschieht es jedenfalls normalerweise bei natürlichen Hypostasen:

Offensichtlich besitzt im natürlichen Bereich jede Hypostase dieselbe mit der eigenen Gattung und Art identische Konstitution zum Sein (*πρὸς τὸ εἶναι τὴν σύστασιν*).²³³

Der Zusammengesetztheit des Wesens entspricht natürlicherweise die Weise der Konstitution der Hypostase, die normalerweise durch ein simultanes Zusammenkommen aller Teile dieser Substanz vonstatten geht. In der konkreten Weise der Konstitution, die, so könnte man sagen, im (nicht temporal, sondern ontologisch zu denkenden) gleichzeitigen „Zusammenkommen“ der Hypostase mit dem Wesen und dessen Teilen besteht, liegt nun m. E. für Maximus schon ein besonderes Merkmal der Hypostase vor. Zu sagen, dass Christus eine zusammengesetzte Hypostase ist, ist für Maximus klar.²³⁴ Er will nur nicht, dass man sagt, dass Christus eine zusammengesetzte Hypostase ist aufgrund eines zusammengesetzten göttlich-menschlichen Wesens, was eben für Maximus zu ungeschützt und zu univok anhand des anthropologischen Paradigmas gedacht wäre.

²³² Maximus Confessor, *Epistulae*, 525D11–528B9.

²³³ Maximus Confessor, *Epistulae*, 528D1–3.

²³⁴ Maximus Confessor, *Epistulae*, 528D11–12.

Mit anderen Worten: Im Normalfall sind die gattungsmässige Zusammengesetztheit des menschlichen Wesen und die unfreiwillig simultane Gleichzeitigkeit aller Teile als allgemeine Eigenschaften der Menschennatur gleichzeitig auch besondere Merkmale jedes einzelnen Menschen bzw. dessen Hypostase. Im Normalfall wird genau deshalb der einzelne Mensch zusammengesetzte Hypostase genannt. Die Individuierung des allgemeinen Menschenwesens im einzelnen Menschen geschieht demnach so, dass das allgemein-natürliche Wesensmerkmal der simultanen Gleichzeitigkeit aller Teile auch zum besonderen „hypostatischen“ Merkmal wird. Es wäre jedoch für Maximus zu kurz gegriffen, wenn man die geheimnisvolle und wundersame Weise der Individuierung der menschlichen Natur in Christi Person so denken würde, dass alle Teile seiner Hypostase bzw. seiner Wesen (Plural) simultan zusammengesetzt sein müssten, um Christi Hypostase als zusammengesetzt zu bezeichnen. Es hiesse, ein allgemeines Merkmal des Wesens automatisch zu einem besonderen Merkmal der Hypostase zu machen bzw. wiederum von der zusammengesetzten Hypostasen direkt auf die eine zusammengesetzte Natur zu schliessen, ohne den Individuierungsprozess des Wesens in die Person hinein zu berücksichtigen. Deshalb meint Maximus:

Auch besitzt dieses grosse und verehrungswürdige Geheimnis Christi (gemeint ist die Person Christi) die von ihm als Art ausgesagte Natur nicht wie irgendeine nicht weiter verallgemeinerbare und gattungshafte Natur. Noch ist Christus selbst eine Gattung oder eine Art, die natürlicherweise von unter sie fallenden Individuen ausgesagt werden kann. [...] Deshalb besitzt Christus kein synthetisches Zusammenkommen des Gott-Λόγος mit seinem Fleisch, das denen gleich und ähnlich wäre, die durch das gegenseitige Zusammenkommen zusammengesetzt sind.²³⁵

Die formal-ontologische Realität der Individuierung des Wesens in die Person bzw. des Vollzugs des Wesens durch die Person scheint m.E. hier sowohl für die Anthropologie wie für die Christologie gültig zu bleiben. Gleichzeitig wird deutlich, wie für Maximus Realitäten, die natürlicherweise in der Anthropologie nicht differenziert sichtbar wären (die ontologische Differenz von allgemeinen Eigenschaften der Substanz und besonderen hypostatischen Merkmalen), durch christologische Überlegungen explizit werden, weil erst die Christologie (bzw. auch die Trinitätslehre) wirklich die tiefere Differenzierung von Wesen und Person notwendig macht. Der höhere Differenzierungsgrad in Anbetracht

²³⁵ Maximus Confessor, *Epistulae*, 528D15–529A8.

der Individuierungstiefe der Hypostase Christi führt so m.E. nicht zu einer Inkohärenz im maximianischen Denken.

Die zusammengesetzte Hypostase *ohne* singuläre synthetische Natur, die von ihr wie ein εἶδος ausgesagt würde, ist nun ein Paradox, übersteigt die Naturgesetze, und verweist dadurch auf die Freiheit des Gott-Λόγος, sich selbst als Gottmensch zu konstituieren und die menschliche Natur vollkommen frei zu vollziehen.²³⁶ Die Freiheit Gottes und die übernatürliche Art und Weise seines Menschseins sind ganz zentrale Merkmale der Christologie des Maximus und erlauben es, auf kohärente Weise zwischen Anthropologie und Christologie zu vermitteln und gleichzeitig die Besonderheit Christi Menschseins herauszustellen. Maximus verneint nicht das anthropologische Paradigma und die menschliche Realität als Ausdrucksbehelf für die Christologie, sondern zeigt vielmehr die paradigmatische und heilsgeschichtliche Bedeutung von Christi Vollzug der menschlichen Existenz für die menschliche Natur, Freiheit und Einheit (Person und Wesen) auf. Diese Vorgehensweise steht m.E. auch im Zusammenhang mit seiner theologischen Methode der triplex via, anhand derer Gott und die Welt in ihrer Analogie und Differenz bleibend zur Sprache kommen können und nicht einfach rein negativ voneinander abgesetzt werden, wie man mit Uthemann meinen könnte.

Auch in Ep. 15 (ca. 633) äussert sich Maximus zur Relation von Wesen und Person. Die allgemeine Substanz nimmt die Funktion ein, dass Christus nach dem εἶδος dieselbe Natur hat wie alle Menschen, dass er aber in der Besonderheit seiner Hypostase von ihnen unterschieden ist.²³⁷ In der Hypostase wiederum sind beide Naturen zur Selbigkeit gelangt, weil die Hypostase beiden Naturen gemeinsam ist und für beide ein gemeinsames Merkmal geworden ist.²³⁸ Die der Hypostase eignenden Merkmale führen nicht dazu, dass die in der Hypostase subsistierende Natur nicht mehr gleichwesentlich mit den anderen Instanzen derselben Natur ist, sondern dass diese Natur mit der anderen in der Hypostase koexistierenden Natur dieselbe Hypostase besitzt.

Durch dieselben Idiome, durch welche die Menschennatur in Christus von anderen Menschen unterschieden ist, wird sie selbig mit der Person Christi. Die Natur wird durch die Annahme in Christus individuiert, ohne durch diese Individuation selbständig ausserhalb der Hypostase Christi zu existieren:

Christus besitzt nun das Gemeinsame und das Eigene eines jeden Teils, aus denen er besteht. Im Hinblick auf die eigenen Teile besitzt er das All-

²³⁶ Maximus Confessor, *Epistulae*, 517C2–12.

²³⁷ Maximus Confessor, *Epistulae*, 553A9–C6.

²³⁸ Maximus Confessor, *Epistulae*, 556C10–D12.

gemeine aufgrund ihrer wesenhaften Identität mit den Extremen, gemäss welchem Prinzip er den Unterschied der Teile zueinander auch nach der Einigung bewahrt. Aufgrund der Identität der Teile in der Hypostase, gemäss welchem Prinzip er von den Extremen abgegrenzt wird, bewahrt er den Unterschied zu den Extremen unvermischt. Die wahre hypostatische Einigung von Teilen, die miteinander zur Zusammensetzung eines Ganzen zusammenkommen, gemäss dem simultanen Zusammengang zur Entstehung irgendeines Ganzen, nimmt die einen jeden vom Gemeinsamen der Substanz abgrenzende besondere Eigenschaft zusammen mit dem Gemeinsamen auf, und erweist sie als enhypostasierte und nicht als Hypostase, weil diese Eigenschaft nicht für sich abgetrennt von Instanzen derselben Gattung hypostatisch existiert oder abgetrennt von dem, was in Einigung mit ihm zur Entstehung irgendeines Ganzen zusammen mit ihm existiert. Dies ist Eigenschaft der Hypostase. Denn was für sich abgetrennt existiert ist Hypostase.

Falls es wirklich so ist, dass sie sagen, dass die Hypostase die Substanz mit Besonderheiten ist, die sich von Instanzen derselben Gattung der Zahl nach unterscheidet. Das Enhypostasierte ist aber das, was niemals für sich subsistiert, aber in einem anderen betrachtet wird, wie eine Art in den ihr unterliegenden Individuen. Oder das Enhypostasierte ist das, was mit einem dem Wesen nach unterschiedlichen anderen zur Entstehung eines Ganzen zusammengesetzt wird. Dieses unterscheidet sich in dem Mass durch die es abgrenzenden Besonderheiten von den dem Wesen nach zur gleichen Gattung gehörigen Instanzen, in welchem Mass es dem mit ihm in der Hypostase Zusammengesetzten geeint und selbig gemacht wird. Durch die Besonderheiten, durch die sich das Enhypostasierte von den Instanzen derselben Gattung unterscheidet, unterscheidet es sich nicht auch von dem mit ihm Zusammengesetzten und gemäss der Einigung zusammen Subsistierenden. Sondern: Durch die Besonderheiten, die es von Instanzen derselben Gattung unterscheiden, bewahrt es die Identität mit dem der hypostatischen Einigung nach mit ihm Zusammengesetzten, welche Identität im völlig singulären der Hypostase bewahrt wird. Dies verkündet die wahre Rede über die göttliche Heilsveranstaltung oder Fleischwerdung. Denn durch die Besonderheiten, durch die sich das Fleisch von uns unterscheidet, durch diese besitzt es die hypostatische Identität mit dem Λόγος. Und durch welche Besonderheiten sich der Λόγος als unterschiedener Sohn vom Vater und vom Geist unterscheidet, durch diese bewahrt er das im Blick auf das Fleisch Einzigartige, das nach keinem Prinzip getrennt ist.²³⁹

239 Maximus Confessor, *Epistulae*, 557C9–560B7.

Maximus geht also von einer individuierten Menschennatur Christi aus, die aber durch diese Individuation nicht auch selbst Hypostase ist. Vielmehr wird die Individuation zum Anlass der Selbigwerdung der beiden Naturen Christi miteinander. Die Menschennatur enhypostasiert so in der Hypostase des Sohnes:

Das Fleisch des Gott-Λόγος war nun keine Hypostase. Das Fleisch existiert nicht einen Moment in hypostatischer Selbständigkeit, als ob das Fleisch durch die es bestimmenden (individuellen) Besonderheiten von den Mitmenschen getrennt wäre, oder als ob es im Hinblick auf den hypostatisch zusammengesetzten Λόγος das Eigentümliche vom Gemeinsamen getrennt besäße [d. h. wahrscheinlich getrennt von der Person des Logos individuiert wäre]. Stattdessen ist das Fleisch enhypostasiert, indem es in ihm und durch ihn die Entstehung seines Seins empfängt.²⁴⁰

Die Natur oder Substanz, die in einer „leeren“ Hypostase subsistiert, ist beides, allgemein und besonders, und vermittelt so der Person Jesus Christus sowohl Gleichwesentlichkeit mit allen anderen Menschen als auch besondere Differenzen, ohne dadurch für sich selbst hypostatisch zu existieren.

10.6 Rein hypostatischer τρόπος oder physische Vergöttlichung?

Wenn Maximus über die Hypostase spricht, kommt er nie ohne den Begriff des τρόπος aus, den wir hier näher analysieren, um über das Verhältnis von Natur und Hypostase mehr Aufschluss zu erhalten. Zunächst werden wir die Diskussion des Themas in der Forschung nachverfolgen, um in einem zweiten Schritt unsere eigenen Beobachtungen zu entfalten.

10.6.1 *Larchets Sicht*

Wie Maximus in Ep. 12 berichtet, werfen gewisse Gegner ihm vor, er würde durch seine Benutzung des Begriffs der zusammengesetzten Hypostase Christus denselben Konsequenzen unterwerfen, wie wenn er von Christus als einer

²⁴⁰ Maximus Confessor, *Epistulae*, 560B8–C4: Οὐκοῦν οὐχ ὑπόστασις ἡ τοῦ θεοῦ Λόγου καθέστηκε σὰρξ. Οὐδέποτε γάρ, οὐδ' ὅσον ψιλῆς πέφυκε τάχος χωρεῖν, καθ' ἑαυτὴν τὸ παράπαν ὑπέστη τοῖς ἀφορίζουσιν αὐτὴν ἰδιώμασι διωρισμένη τῶν ὁμογενῶν, ἢ πρὸς τὸν συγκαίμενον καθ' ὑπόστασιν Λόγον τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἔχουσα κεχωρισμένον· ἀλλ' ἐνυπόστατος ὡς ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτὸν λαβοῦσα τοῦ εἶναι τὴν γένεσιν. Mein Dank geht an B. Gleede für die Korrektur und Hilfe bei der Übersetzung dieses Textabschnitts.

zusammengesetzten Natur sprechen würde.²⁴¹ Maximus macht aber klar, dass Christus durch sich selbst eine Synthese ist und nicht durch seine Natur.²⁴² Interessant dabei ist, wie sich Klärungen für den Naturbegriff und den Hypostasenbegriff ergeben. Die Natur ist als zusammengesetzte partikulär bzw. teilhaft im Vergleich zum εἶδος, besitzt aber das Allgemeine ganz in sich selbst. Natur und εἶδος sind insofern identisch, als das εἶδος von der Natur ausgesagt werden kann. Die Natur besitzt aber als partikuläre gewisse natürliche Idiome, die sie dem εἶδος nicht mitteilt und sie so vom εἶδος unterscheiden.²⁴³ Der Naturbegriff, den Maximus hier benutzt, vermittelt demnach zwischen dem εἶδος und der Hypostase, indem die Natur das Allgemeine vom nichtsubsistenten εἶδος empfängt und das Besondere mit der Hypostase teilt, so könnte man hinzufügen.²⁴⁴ Bei Maximus finden wir eine individuelle Natur, aber nur so, dass sie zusammen mit der Hypostase existiert, in der sie subsistiert und mit der sie gewissermassen identisch ist.

Angesichts der notwendigen Relation von Person und Natur, die sowohl in der Trinitätslehre wie auch in der Christologie gilt, kann die Selbigkeit, die beide Naturen Christi in seiner Hypostase erlangen, nicht in der Selbigkeit eines leeren Referenz- oder Einheitspunktes bestehen, da dieser Einheitspunkt in gewisser Weise nichts anderes als dasjenige ist, was er vereint und die Selbigkeit daher mit Termini der Natur beschrieben werden muss, die einen „Möglichkeitsraum“ für die Idiome eröffnet. Maximus sagt: „Durch die Eigenschaften, durch die sich Christi Menschennatur von uns unterscheidet, bewahrt seine Menschennatur die Einheit oder Selbigkeit gemäss der Hypostase mit dem Λόγος.“²⁴⁵ Und: „Durch dieselben Eigenschaften, durch die sich der Λόγος

241 Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 489C7–12.

242 Maximus Confessor, *Epistulae*, 489D2–6.

243 Maximus Confessor, *Epistulae*, 489D6–11.

244 Uthemann legt den Finger auf den Unterschied von ἰδικόν und καθ' ἑαυτὸν bei Johannes Grammaticus, und meint, dass beide trennbar sind, die besondere Natur wie auch eine für-sich-seiende Hypostase, insofern das eine ohne das andere in Christus verwirklicht sein kann: Er hat eine ἰδική σάρξ ohne eigene Hypostase. Siehe Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 118f. Dann meint jedoch Uthemann, „Das anthropologische Modell der Hypostatischen, Union“, 119: „Leider hält Johannes die hier gefundene Terminologie nicht durch, sofern er die Hypostase im allgemeinen einfach – im Sinn der kappadokischen Terminologie für die immanente Trinität (θεολογία) – als ἰδικόν gegen das Gemeinsame (κοινόν) abgrenzt.“ Johannes erleidet also für Uthemann dasselbe Schicksal wie Maximus: Dieser hat gewisse Prinzipien für Christologie und Anthropologie, die er aber in der Trinitätslehre nicht kohärent bzw. univok anwenden kann. Für Maximus ist es jedoch fraglich, ob wir das ἰδικόν der Natur vom καθ' ἑαυτὸν der Hypostase real „trennen“ können, obwohl sie im Denken unterscheidbar sind.

245 Maximus Confessor, *Epistulae*, 557A7–10.

von der gemeinsamen Gottesnatur als Sohn und Λόγος unterscheidet, bewahrt der Λόγος die Einheit oder Selbigkeit gemäss der Hypostase mit seiner Menschennatur.²⁴⁶ Einerseits ist hier von besonderen Eigenschaft der Menschenatur Christi die Rede, die sie nicht mit allen anderen Menschen gemeinsam hat. Andererseits von einer hypostatischen Eigenschaft, die den Sohn von der gemeinsamen Gottesnatur unterscheidet.

Heinzer, der von Schönborn angeleitet wurde, spricht von einem sohn-schaftlichen τρόπος Christi, den er sowohl als Gott wie als Mensch in seinem Menschsein vollzieht und somit beide Aspekte (besondere Eigenschaften der Menschennatur und göttliche-hypostatische Idiome) verbindet.²⁴⁷ Heinzers These zeigt die Notwendigkeit auf, die Hypostase und deren Existenzweise inhaltlich zu fassen, um die Einigung der zwei Naturen konkret verständlich zu machen. Larchet hat diesen Ansatz eines hypostatischen τρόπος kritisiert, weil Maximus nicht davon spreche. Larchet folgt Doucet und Brune, wenn er die Schule von Riou, Garrigues, Schönborn und Heinzer für die These eines „hypostatischen, filialen“ τρόπος kritisiert. Vor allem kritisiert Larchet die Trennung zwischen hypostatischem τρόπος und dem λόγος der Natur, welche seiner Meinung nach v.a. Dalmais, Riou, Garrigues, Schönborn und Heinzer praktizieren und welche dem Denken des Maximus nicht entspricht. In der Tat scheint es sehr verkürzt, die Vergöttlichung des Menschen nur einem filialen Modus der Hypostase, der isoliert von der Natur zu verstehen sei, zuzuschreiben und damit „comprendre la divinisation dans un sens exclusivement intentionnel et moral.“²⁴⁸ Vergöttlichung bezieht sich laut Larchet genauso auf die Natur selbst.²⁴⁹ Larchet führt zur Veranschaulichung seiner Kritik die Stelle 60C aus Op. 4 an, in der Maximus von den die menschliche Natur Christi von den anderen Menschen unterscheidenden Merkmalen spricht.²⁵⁰ Während Heinzer meine, es gehe um hypostatische Merkmale bzw. um einen neuen τρόπος der Entstehung, die Christus von anderen Menschen unterscheide, sei

246 Maximus Confessor, *Epistulae*, 557B3–6.

247 Daher der Titel seines Buches: Gottes Sohn als Mensch.

248 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 342f.

249 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 262: „Tous les textes cités précédemment montrent de manière claire et indubitable que l'économie salvatrice du Christ porte bien, pour Maxime, sur la nature elle-même. Ils constituent par eux-mêmes (nous les avons cités *in extenso* pour bien le faire voir) une réfutation incontestable des quelques interprétations récentes qui ont tenté de montrer que cette économie porterait non sur la nature mais sur le „mode d'existence hypostatique“ et qu'elle aurait une portée non pas ontologique ou entitative, mais purement intentionnelle et morale.“

250 Viele weitere Stellen zur Belegung der Vergöttlichung der Natur bei Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 355–358.

klar von natürlichen Faktoren die Rede. Um die Sohnschaft gehe es in diesem Abschnitt gar nicht. Es gehe um Folgendes: „la différence de la nature humaine assumée par le Christ et la nôtre est présentée comme tenant à des qualités particulières qui lui viennent du fait qu'elle est unie, selon l'hypostase du Verbe, à la nature divine, donc à un facteur naturel“.²⁵¹ In der Tat waren sich aber Garrigues und Heinzer wohl bewusst, dass Maximus auch von besonderen Merkmalen der menschlichen Natur Christi spricht.²⁵² Das Problem ist vielmehr, wie sich individuelle Natur und die Hypostase Christi zueinander verhalten. Die Rolle der Hypostase in ihrer Bestimmung der besonderen natürlichen Eigenschaften einfach auszublenden, löst das Problem nicht. Hier hat Heinzer sehr viel differenzierter aufgewiesen, dass sich die Hypostase durch und in der Natur vollzieht, wie weiter unten aufgewiesen werden wird. Diese Relation muss noch genauer gefasst werden, um das Missverständnis eines von der Natur unabhängigen, bloss hypostatischen τρόπος auszuschliessen. Zuerst soll jedoch die Problematik von Larchets Ansatz dargestellt werden.

Fairerweise muss gesagt werden, dass Maximus selbst in der Stelle von Op. 4 nicht ganz eindeutig ist, ob wir es mit natürlichen oder hypostatischen Merkmalen zu tun haben, wenn wir über die Weise der Entstehung Christi sprechen. Einerseits besitzt die menschliche Natur besondere Merkmale, die sie von anderen Menschen oder deren Naturen unterscheidet – Christi menschliche Natur ist keine ψιλὴ οὐσία, sondern αὐτοῦ κατ' ἀλήθειαν τοῦ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος. Diese Merkmale scheinen andererseits aber keinen den λόγος der Natur verändernden Status zu haben, wenn er gleich darauf hinzufügt, dass „Entstehung oder Zeugung mit oder ohne Samen nicht die Natur zerschneidet, sondern betreffend derselben Natur aufgeteilt wird, wie auch Ungezeugtheit und Gezeugtheit.“²⁵³ Ob eine Natur gezeugt oder ungezeugt ist, hebt demnach ihre Gleichwesentlichkeit mit Seienden derselben Natur nicht auf, wie dies aus der eunomianischen Kontroverse bekannt ist. Maximus sagt weiter unten, dass Ungezeugtsein und Gezeugtsein explizit nicht das Wesen Gottes betrifft,

251 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 269.

252 Vgl. zu Christi „nature individuée existant concrètement“: Garrigues, „La personne composée du Christ“, 201f. Garrigues weiss, dass bei Maximus von besonderen Merkmalen der menschlichen Natur Christi die Rede ist und nicht bloss von einem filialen, rein hypostatischen τρόπος. Doucet meint, Maximus erwähne keine besonderen Merkmale der menschlichen Natur Christi: Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 213. Maximus spreche nicht von einer singulären Natur, weil er nur die Hypostase als Individuationsprinzip anerkenne: Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 408.

253 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 60C9–12.

und ebenso auch das Wesen des Menschen durch eine Zeugung mit oder ohne Samen nicht in seinem Wesensbestand betroffen ist.²⁵⁴

Maximus wendet das trinitarische Prinzip der hypostatischen Merkmale hier direkt auf die Christologie bzw. Anthropologie an und argumentiert von der Trinität her über anthropologische Sachverhalte, die er für die Christologie übernimmt. Der *τρόπος τῆς γενέσεως* der menschlichen Natur Christi affiziert, wie Larchet richtig sagt, die menschliche Natur Christi und fügt ihr scheinbar besondere Merkmale hinzu, so dass der *τρόπος* nicht rein hypostatisch und ohne Auswirkung auf die Natur sein kann. Dies bedeutet jedoch nicht, dass hier die hypostatische Realität völlig im Dunkeln gelassen wäre und Maximus bezüglich der hypostatischen Eigenschaften Christi eine „extrême discrétion“ übe.²⁵⁵ Dies würde letztlich bedeuten, dass man diese im Sinne einer völligen Apophasis überhaupt nicht benennen könnte, und wir also einen leeren Hypostasenbegriff vor uns haben, der nur als logischer Einheitsspunkt fähig wäre, Trinität und Christologie zu koordinieren. Wenn Maximus über die *γέννησις* des Sohnes in der Trinität spreche, sei es laut Larchet „tout à fait abusif“ diese mit „filialité“ zu übersetzen.²⁵⁶ Wäre es dann auch missbräuchlich vom innertrinitarischen „Sohn“ zu sprechen, da damit ja die Hypostase bezeichnet wird?²⁵⁷ Auch wird der Sohn bei Maximus in der durch Larchet zur Illustration der extremen Diskretion des Maximus angeführten Stelle Ep. 15, 557A–B sowohl Sohn wie auch *Λόγος* genannt.²⁵⁸ Sind dies nicht Beschreibungen seiner Hypostase? Mit andere Worten: Wir haben es nie mit bloss natürlichen Merkmalen zu tun, da die Substanz selbst auf die Vielheit und Bezüglichkeit der Hypostasen hin angelegt ist, wie sich in der Dreiheit der göttlichen Personen bei gleichzeitiger Einheit ihres Wesens gezeigt hat.

Indem Larchet jungfräuliche Zeugung und Sohnschaft des Sohnes Gottes als besondere Merkmale der Naturen Christi auffasst und so eine Tendenz, die bei Maximus zu finden ist, aber nicht die einzige ist, radikalisiert bzw. die natürliche Dimension der Vergöttlichung m. E. einseitig betont, stellt Larchet die jungfräuliche Geburt Christi als Mensch und seine göttliche Sohnschaft in die Relation einer rein apophatischen Ferne der Gottes- von der Menschenna-

254 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 61A6–9.

255 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 344.

256 Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 343.

257 Der Mensch soll Christus nicht nur dem Fleisch nach erkennen, sondern als aus Gott Gezeugten: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Theopemptum*, 79,122–124: καὶ σάρκα δι' ἡμᾶς γεγεννημένον γινώσκουσα [Subjekt ist Maria Magdalena am Grab Jesu (Joh 20,11–18)] μόνον αὐτόν, ἀλλ' οὐχὶ πρεπόντως καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον γινώσκουσα.

258 Maximus Confessor, *Epistulae*, 15, 557B4.

tur, die der theologischen Methode des Maximus nicht entspricht.²⁵⁹ Filialer Existenzmodus des Sohnes in Bezug auf den Vater scheint für Larchet nichts zu tun zu haben mit der jungfräulichen Geburt Jesu und der geistigen Geburt des Menschen aufgrund der Taufe.²⁶⁰ Der Mensch wird jedoch von Maximus im Kontext der von Larchet angegebenen Stelle aus Amb. 42 aufgrund der Taufe ebenfalls „Sohn Gottes“ genannt.²⁶¹ Die Lösung der Ambivalenz zwischen natürlichen und hypostatischen Merkmalen bei Maximus wäre gegeben, wenn dieser klar zwischen allgemeiner und besonderer Natur einerseits und Hypostase andererseits unterschieden hätte. Das Beispiel des Philoponus zeigt aber, dass die radikale Unterscheidung von partikulärer und allgemeiner Substanz bzw. die völlige Identifikation von Hypostase und partikulärer Natur in der Trinitätslehre aufgrund der Tritheismusdebatte nicht unproblematisch ist.²⁶² Maximus muss im Namen der Kohärenz die Substanz und die Hypostase eng zusammen sehen, aber gleichzeitig zwischen „hypostatischen“ und natürlichen Idiomen unterscheiden, um die Gleichwesentlichkeit Christi mit den Menschen und mit Gott aufrecht zu erhalten. Es ist aus Op. 4 klar, dass Maximus die Relationen von Gezeugtsein und Ungezeugtsein nicht zu wesensbestimmenden Faktoren macht, also nicht der allgemeinen Substanz zuordnet. Demnach sind sie hypostatische Idiome oder zumindest Idiome der in der Hypostase individuierten Natur. Dass diese Merkmale die Natur in ihrem Wesensbestand nicht verändern weist wiederum auf die „hypostatische Offenheit“ bzw. das Angelegtsein der allgemeinen Natur auf die Individuierung in einer Hypostase für Maximus.

In Ep. 15 geht Maximus genauer auf das Verhältnis von allgemein und besonders ein, das in diesem Zusammenhang hineinspielt. Es ist zu unterscheiden zwischen allgemeiner Art, Eigenschaften und Für-sich-sein bzw. Subsistenz. Die allgemeine Art kann von mehreren Individuen derselben Art geteilt werden. Der Natur oder Substanz in einer besonderen Hypostase kommen Eigenschaften zu, die diese gegenüber der allgemeinen Art individuierten. Wir sprechen hier von besonderen Naturen, die durch eigene besondere Eigen-

259 Vgl. z. B. Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, 2, 44,74–45,80: πιστεύοντες ὅτι κατ’ ἀλήθειαν ὁ τοῦ παντός ποιητής, ἀτρέπτου μεινάσης αὐτοῦ τῆς θεότητος, ἐν μήτρᾳ παρθενικῇ συλληφθεὶς ὡς ἡθέλησεν, οἰκεῖαν τὴν προσληφθεῖσαν ἐποίησατο φύσιν, ὑπόστασις αὐτῆς ἀφράστως ἐξ αὐτῆς γενόμενος τῆς συλλήψεως καθ’ ἣν (φημὶ δὲ τὴν φύσιν) ἐκ μητρὸς γεννηθεὶς αὐτὸς ὁ πρὸ παντὸς αἰῶνος ἐκ Πατρὸς γεγεννημένος, ἄνθρωπος ἦν ἀνελλιπῶς ἔχων κατὰ τὴν φύσιν, ὥσπερ καὶ θεός.

260 Larchet, *La divinisation de l’homme selon S. Maxime*, 270–273.

261 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 180,18 (1345D).

262 Vgl. Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4, 134–138; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/3, 288–291.

schaften von der allgemeinen Natur abgesondert werden. Diese haben kein Fürsichsein bzw. keine Subsistenz für sich inne, weil Subsistenz nur der Hypostase zukommt.²⁶³ Wir müssen also bei Maximus unterscheiden zwischen Idiomen der allgemeinen Substanz, der besonderen Substanz und der Hypostase, wobei die letzten beiden in der Anthropologie identisch sein können. Maximus versteht die scheinbare Univokation zwischen trinitarischer und christologischer Terminologie analog, wenn wir genauer zusehen. In der Trinität wird die Hypostase des Sohnes von der allgemeinen Gottesnatur durch hypostatische Idiome unterschieden. Wenn Maximus von Christus als Menschen spricht, dann besitzt Christus besondere Eigenschaften der menschlichen Natur Christi, die ihn von anderen Menschen und von der allgemeinen Menschenatur unterscheiden. Anthropologisch wird also mit besonderen natürlichen wie auch hypostatischen Merkmalen operiert, während in der Trinitätslehre anscheinend nur von besonderen hypostatischen Merkmalen die Rede ist, die die Personen vom einen Wesen zu unterscheiden erlauben. Larchet scheint nun zu denken, dass anthropologisch bei Christus nur von besonderen natürlichen Eigenschaften die Rede ist und seine göttlichen hypostatischen Idiome völlig im Dunkeln bleiben. Dann würde Maximus jedoch überhaupt keine Kompatibilität zwischen Trinitätslehre und Christologie bzw. Anthropologie herstellen wollen und Maximus könnte nicht sagen, dass die Idiome, durch die Christus sich von seinen gleichwesentlichen Relaten (Gottes- und Menschenatur) unterscheidet, die Selbigkeit der Naturen Christi miteinander und mit der Hypostase bewahren.²⁶⁴ Hier muss sich Larchets These einer „rein“ natürlichen Vergöttlichungslehre den Vorwurf der „apophatisch-äquivoken“ Verdunkelung der Person des Erlösers gefallen lassen, die nicht wirklich in den natürlichen Realitäten zum Ausdruck kommen kann.²⁶⁵

Die Idiome, die Christi Menschennatur von uns unterscheiden und mit seiner göttlichen Hypostase selbig machen, sind natürlich-besondere, nicht allgemeine Idiome der Natur.²⁶⁶ Wenn Maximus von Idiomen Christi spricht, sind dies einerseits Idiome der Natur, andererseits aber auch Idiome der Hypostase. Trinitarisch gesehen können die Idiome des Sohnes, die ihn von den zwei anderen göttlichen Personen unterscheiden, nur hypostatisch sein, ohne „Indi-

263 Maximus Confessor, *Epistulae*, 557C9.

264 Maximus Confessor, *Epistulae*, 560A7–13.

265 Larchet scheint auch immanente und ökonomische Trinität in ein solches streng apophatisches Verhältnis zu setzen, dass es sich nur mit einer Energienlehre nach Palamas entschärfen lässt. Vgl. z. B. Larchet, *Maxime le Confesseur*, 59.

266 Vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 560B1–3: Οἷς γὰρ ἡμῶν ἀφοριζομένη διέφερον ἡ σαρξ ἰδιώμασι, τοῦτοις τὴν πρὸς τὸν Λόγον καθ' ὑπόστασιν εἶχε ταυτότητα.

viduierung“ der Gottesnatur. Darauf hat Anastasius I von Antiochien gegen Johannes Philoponus besonderen Wert gelegt.²⁶⁷ Maximus folgt Anastasius nur teilweise, indem er von keinen besonderen Substanzen in der Trinität, aber von einer besonderen menschlichen, zugleich anhypostatischen Substanz in der Christologie ausgeht, was Anastasius nicht getan hätte.²⁶⁸

Dieselben Idiome bewahren die Einzigartigkeit seiner Hypostase gegenüber der Menschennatur, ohne auf irgendeine Weise von der Menschennatur getrennt zu sein.²⁶⁹ Was den Sohn in der Trinität hypostatisch unterscheidet, macht ihn gleichzeitig selbig mit seiner Menschennatur, so dass nicht die gesamte Trinität inkarniert wird, wie Severus den Chalkedoniern gerne vorgeworfen hat.²⁷⁰ Die Unterscheidung zwischen Christus und anderen Menschen wird also mit natürlichen-besonderen Merkmalen, die Unterscheidung des Sohnes von den innergöttlichen Personen mit hypostatischen Merkmalen ausgedrückt. Dies entspricht einerseits dem kappadokischen Hypostasismodell als eine Substanz mit einem Bündel von Eigenschaften, das sie von anderen Hypostasen unterscheidet. Andererseits kommen diese Eigenschaften jeweils unterschiedlichen Realitäten zu. In der Trinität „direkt“ kommen sie

267 Anastasius I von Antiochien, *De orthodoxa fide orationes* v, 3,39 (56,27): οὐκ ἔστιν οὐσία ἡ υἱότης.

268 Siehe Anastasius I von Antiochien, *De orthodoxa fide orationes* v, 3,41 (57,7–9): Die Hypostase ist ἐνούσιος μὲν οὐ κατ' οὐσίαν δὲ εἰδικὴν καὶ τῆς κοινότητος κεχωρισμένην, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτὴν καθ' ἣν πάντες ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος οὐσίωται. Anastasius scheint zu sagen, dass eine partikuläre Substanz zu haben das Individuum von der Gemeinsamkeit der allgemeinen Substanz trennen würde. Maximus verneint gegen Anastasius eine solche Entgegensetzung des Allgemeinen vom Besonderen für die menschliche Natur Christi. Sie besitzt sowohl die allgemeinen Eigenschaften jeder menschlichen Natur als auch die besonderen Eigenschaften zugleich und ungetrennt: Maximus Confessor, *Epistulae*, 560B9–C3: Οὐδέποτε [...] τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον [σάρξ] ἔχουσα κεχωρισμένον. Im Gegensatz zur gerade aufgestellten These scheint Anastasius gemäss der Edition von Sakkos die Sohnschaft ebenfalls der Natur zuteilen zu wollen, wenn wir den folgenden Satz im Fliesstext lesen bei Anastasius I von Antiochien, *De orthodoxa fide orationes* v, 3,42 (57,13f.): ταύτη γάρ φαμεν τὴν οὐσίαν εἰδικὸν χαρακτήρα τὴν υἱότητα ἔχειν. Übersetzt hiesse dies: „So nämlich sagen wir dass die Substanz als besondere Eigenschaft die Sohnschaft besitzt.“ Dies geht jedoch mit dem Kontext schwer zusammen. Die Lesart der nach Sakkos ältesten und besten Handschrift A lautet folgendermassen: ταύτην γάρ φαμεν οὐσίαν εἰδικὸν χαρακτήρα τὴν υἱότητα ἔχει. Übersetzt lautet die Stelle so: „Aufgrund dieser Substanz (der Gottheit) sagen wir nämlich hat der Sohn die Sohnschaft als besonderen Charakter.“ Dies passt besser in den Kontext, weil es hier um die durch die göttliche Natur dem Sohn vermittelte Sohnschaft geht, die dem Sohn als Hypostase eignet.

269 Maximus Confessor, *Epistulae*, 560B3–7: καὶ οἱ ὁ Λόγος Πατρός τε καὶ Πνεύματος διέφερον ἰδιώμασιν, ὡς Υἱὸς ἀφοριζόμενος, τοῦτοις τὸ καθ' ὑπόστασιν πρὸς τὴν σάρκα, μοναδικὸν διετήρει σωζόμενον, μηδενὶ λόγῳ παντελῶς διαιρούμενον.

270 Vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 513.

der Hypostase zu, in der Christologie bzw. Anthropologie über die partikuläre Natur, sozusagen erst indirekt. Trinität und Anthropologie unterscheiden sich also für Maximus darin, dass Maximus in der Anthropologie von einem Modell der partikulären Natur ausgeht, die nicht schon sofort mit der Hypostase identisch ist, da sonst Christus eine menschliche zweite Hypostase haben müsste. Für jeden Menschen, der nicht Gott-Mensch ist, ist diese Differenzierung nicht unbedingt notwendig, da die partikuläre Natur eo ipso eine Hypostase impliziert. Die Ausarbeitung der Christologie fordert die Integration und Koordination dieser Erkenntnis einer partikulären Natur in die Anthropologie.

Die Diskrepanz der Anthropologie zur Trinitätslehre, wo nur von hypostatischen Idiomen die Rede ist, wird bei Maximus m. E. so vermittelt, dass Maximus aufgrund des Einheitscharakters der göttlichen Substanz, der durch die Methode der *triplex via* festgestellt worden ist, keine akzidentellen Qualitäten für die göttliche Substanz zulässt, durch welche die göttliche Substanz zur partikulären, qualifizierten Substanz individuiert werden könnte.²⁷¹ Die Unterschiedenheit und Individuation in der Trinität kann so nicht mit dem Begriff des Akzidents beschrieben werden. Da Akzidenzien der Substanz anhaften, kann also aufgrund des Einheitsbegriffs des Maximus in der Trinitätslehre nur von *hypostatischen* Idiomen gesprochen werden. Das kappadokische „Bündel von Eigenschaften“ bezieht sich also in der Trinitätslehre nur auf hypostatische Eigenschaften. In der Anthropologie hingegen erlaubt es der durch die Zweiheit von Substanz und Akzidents qualifizierte und geschöpfliche, sozusagen evident-empirische Substanzbegriff, von einer durch Akzidenzien individuierten menschlichen Substanz (Christi) zu sprechen. Maximus' Einheitsbegriff und seine Methode der *triplex via* sind der Grund, warum er nicht wie Anastasius darauf verzichten muss, in der Christologie bzw. der Anthropologie von besonderen Naturen zu sprechen, in der Trinitätslehre hingegen Anastasius folgen kann und nur eine göttliche-, „allgemeine“ Natur vertritt.

Maximus kann so klar stellen, dass die Menschennatur Christi, obwohl sie besondere Merkmale hat, keine Hypostase ist.²⁷² Diese besonderen Merkmale unterscheiden zwar seine Natur, aber nicht so, dass die Merkmale der Menschennatur Christi ihr auch nur für die Dauer eines Gedankens ein Für-Sich-Sein verleihen würden, wie man es gemäß der Trinitätslehre vermuten müsste.²⁷³ Die besonderen Merkmale sind demnach nicht hinreichend für die Subsistenz der Natur. Die besonderen, sie von anderen Menschen unterscheiden-

²⁷¹ Siehe dazu oben S. 81.

²⁷² Maximus Confessor, *Epistulae*, 560B8f.

²⁷³ Maximus Confessor, *Epistulae*, 560B7–C1.

den Merkmale der Menschennatur Christi sind stattdessen das Prinzip der hypostatischen Vereinigung der Menschennatur Christi mit der Person des Sohnes, ihre Besiegelung als Menschennatur Christi, so könnte man sagen.²⁷⁴ Die natürlich-besonderen Merkmale prägen demnach die Menschennatur Christi so, dass sie unverwechselbar anzeigen, dass diese menschliche Natur Christus angehört und in seiner Hypostase ihre Subsistenz und Entstehung empfängt.²⁷⁵ Ihre besonderen Eigenschaften besitzt die Menschennatur Christi nicht abgetrennt davon, was sie mit dem Gott-Λόγος gemeinsam hat: die Hypostase.²⁷⁶ Die besonderen Merkmale der Menschennatur Christi bilden demnach eine Gemeinsamkeit mit der Hypostase des Gott-Λόγος. Diese Gemeinsamkeit können wir einerseits in der „reinen“ Subsistenz sehen, die die Hypostase des Sohnes seiner Menschennatur verleiht. Im Kontext der Passage von Ep. 15 ist diese Hypostase des Gott-Λόγος andererseits gemäss ihren hypostatischen Eigenschaften definiert, die sie von Vater und Geist abgrenzen. Die Insubsistenz der Naturen in der Person Christi stellt eine Ähnlichkeit zwischen der Trinitätslehre und der Christologie dar, da Maximus in beiden mit dem Konzept der Insubsistenz operiert, aber so, dass die menschliche Natur anhand von Akzidenzien individuiert wird, die göttliche Natur hingegen „akzidenzlos“ in drei Personen subsistiert.²⁷⁷

Wir dürfen die Hypostase Christi bei Maximus immer nur unter Berücksichtigung des Zusammenhangs von Subsistenz „und“ besonderen Eigenschaften denken, da nur die besonderen natürlichen und hypostatischen Eigenschaften die Einzigartigkeit der Hypostase Christi identifizieren und ausdrücken können. Die Selbigkeit der besonderen Merkmale der Menschennatur Christi mit der Hypostase des Sohnes muss auf der Ebene der Eigenschaften einen Ausdruck finden, weil es dieselbe eine Hypostase des Sohnes ist, die seine menschliche Natur individuiert. Diese Individuation geschieht nun aber für Maximus nicht einfach „hypostatisch“, sondern vollzieht sich in der menschlichen Natur als eine besondere Konfiguration von Akzidenzien, die dieser menschlichen Substanz zunächst selbst anhaften und erst in einem gedanklichen zweiten Schritt in der Hypostase subsistieren. Die Individuationsvollzüge des göttlichen und des menschlichen Wesens unterscheiden sich folg-

274 Maximus Confessor, *Epistulae*, 560C4–7: καὶ αὐτοῦ γενομένη καθ' ἑνωσιν σὰρξ, καὶ πρὸς αὐτὸν καθ' ὑπόστασιν ἐνιζομένη, τῷ λόγῳ τῆς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἀφοριζούσης αὐτὴν ιδιότητος.

275 Maximus Confessor, *Epistulae*, 560C3f.: ἀλλ' ἐνυπόστατος ὡς ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτὸν λαβοῦσα τοῦ εἶναι τὴν γένεσιν. Zum Begriff ἐνυπόστατος in Ep. 15 vgl. Gleede, *The Development of the Term ἐνυπόστατος*, 143f.

276 Maximus Confessor, *Epistulae*, 560C2f.

277 Vgl. Gleede, *The Development of the Term ἐνυπόστατος*, 154f.

lich; beide kommen aber in der zusammengesetzten Hypostase Christi zusammen, die durch beide Sets von besonderen Merkmalen bezeichnet werden kann.²⁷⁸ Maximus benutzt nun den Begriff des τρόπος wie auch des Ausdrucks der zusammengesetzten Hypostase, um so dieses Zusammenkommen der beiden Existenzweisen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus auszudrücken. Im Ausdruck τρόπος muss die Spannung von göttlichem und geschaffenem Sein, zwischen denen der Begriff letztlich vermitteln will, immer mitberücksichtigt werden. Wenn der Begriff demnach auf beides, göttliche Hypostase und menschliche, individuelle Natur, verweist, dann sollte beide Aspekte nicht auseinandergerissen werden. Sonst müssten wir mit Larchet bei Maximus von einem reinen Apophatismus der göttlichen Hypostase ausgehen, die sich in der individuellen menschlichen Natur Christi nicht ausdrücken kann. Heinzers Ansatz führt hier m.E. weiter. Dass Maximus von der zusammengesetzten Hypostase Christi spricht, heisst doch aber auch, dass die besonderen Merkmale der menschlichen Natur Christi ebenfalls als hypostatische Merkmale angesprochen werden können, indem seine menschliche Natur in der Hypostase Christi insubstiiert und deren Idiom selbst in gewisser Weise zusammengesetzt (oder zusammengesetzter, wie Leontius von Jerusalem meint)²⁷⁹ wird.

10.6.2 *Heinzers Ansatz: Inhaltliche Bestimmung der Hypostase Christi*

Hier kommt der Ansatz Heinzers bzw. der Schule von Le Guillou zu seinem Recht, weil nun die göttliche Person als einheitlicher Grund der doppelten „Individuierung“ beider Naturen Christi aufgewiesen worden ist. In der Person Christi koordiniert Maximus die göttliche Sohnschaft mit seiner menschlichen Sohnschaft so, dass in der menschlichen Existenz Christi die eine göttliche Person des Sohnes zum Ausdruck kommt: In der jungfräulichen Geburt durch Maria haben wir in gewisser Weise eine Transposition der göttlichen Sohnschaft des Sohnes in die menschliche Sphäre Jesu vor uns.²⁸⁰ Die These von Heinzer ist, dass der göttliche Existenzmodus des Sohnes seiner menschlichen Existenz aufgeprägt wird. Die zusammengesetzte Person Christi mit dem doppelten Satz an „hypostatischen“ Idiomen stellt die Anhäufung von Idiomen dar,

278 Gleede, *The Development of the Term ἐνπόστατος*, 154, nennt die menschliche Seite der Individuationsbewegung: „the formally divine actualisation of the human natural properties“.

279 Leontius von Jerusalem, *Adversus Nestorianos*, 1485D6–7: συνθετώτερον ἰδίωμα τῆς τοῦ Λόγου γέγονεν ὑποστάσεως. Gemäss Grillmeier muss es in der Stelle συνθετώτερον und nicht ἀσυνθετώτερον heissen, wie bei Migne. Siehe Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 302–311.

280 Dazu siehe Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 132–145.

als welche die Kappadokier die Hypostase definiert haben. Die Zusammensetzung der Idiome in der Hypostase soll die Identität der Person Christi mit seinen beiden Naturen sicherstellen. Der *τρόπος*-Begriff soll ausdrücken, dass Christus seine göttlich-personale Identität in seinen Naturen vollzieht, ohne diese in ihrem substanziell-natürlichen *λόγος* zu verändern. Die göttliche Sohnschaft Christi als Sohn des einen Vaters (*τρόπος*) widerspiegelt sich auf der geschöpflichen Ebene in relational-natürlicher bzw. akzidenteller Weise u. a. so, dass Christus Sohn einer Mutter ist, deren bleibende Jungfräulichkeit Zeichen der Vergöttlichung der Natur ist.

Larchet kritisiert an der dominikanischen Schule, dass diese Christi *τρόπος* als Habitus definiert und den Bezug des *τρόπος* zur Natur bzw. die erneuerte Natur Christi zuwenig deutlich herausstellt.²⁸¹ Heinzer will jedoch beides festhalten, „den neuen, paradoxalen *modus originis* des Menschen Jesu *und* seine Lebens- und Verhaltensweise (seinen Habitus)“²⁸² Heinzer sieht den *modus originis* als konstitutives Teilmoment des *modus existendi* bei Maximus.²⁸³ Es ist m. E. nicht zulässig, Heinzer dafür zu kritisieren, dass er den *τρόπος* ohne Verweis auf die Natur erklärt. Vielmehr zeigt er auf, dass eine gewisse Selbigeit herrscht zwischen Akzidenzien der menschlichen *οὐσία* Christi und seinen hypostatischen Idiomen: „die Usienidiome sind und bleiben auch im Status der Enhypostase – als das hypostatische *ἄθροισμα ἰδιωμάτων* mitkonstituierende und somit faktisch zu Idiomen der sie tragenden Hypostase gewordene – noch immer Usienidiome.“²⁸⁴ Die Individuation der menschlichen Substanz Christi vollzieht sich nach den Regeln des geschaffenen Seins oder eher anhand des geschaffenen Seins seiner menschlichen Natur, aber so, dass im geschöpflichen Selbstvollzug die göttliche Identität des Sohnes offenbart wird.

Maximus benutzt den Begriff *ἐνούσιος* im Zusammenhang mit seinem Konzept der Enhypostase der menschlichen Natur in Christus, um den Sachverhalt der Einprägung der hypostatischen Identität im Wesen auszudrücken. Die Einheit von trinitarischem Sohn und menschengewordenem Gott, aus Maria geboren, vollzieht sich bei Maximus durch das eine hypostatisch-natürliche Sohnsein, das insofern synthetisch ist und zwei Weisen des Sohnseins umfasst, als die Hypostase ihre inhaltlichen Vollzüge den Naturen verdankt, als die sie

281 Siehe Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 262–273.

282 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 140.

283 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 140.

284 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 86. Insofern ist es paradoxerweise richtig, die Hypostase an sich als leere Subsistenz zu beschreiben, gleichzeitig aber falsch, weil es die Hypostase als solche ohne Natur nicht geben kann. Vgl. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 203–239.

existiert.²⁸⁵ Der Begriff ἐνούσιος drückt demnach das Als-Natur-Existieren der Hypostase aus, das als Vorstellung schon lange in der Christologie bekannt war.²⁸⁶

Die hypostatischen Idiome Christi bestehen in Relationen, die sich zwar aus den Naturen Christi ergeben, aber nur durch *ein* Individuum derselben Natur nicht vollständig gegeben sein können. Eigenschaft beider Naturen Christi ist demnach, dass sie als solche auf die Relation von mehreren Personen angelegt sind, die sich durch ihre *natürliche* Relation zueinander unterscheiden. Für die geschaffene Natur gilt bei Maximus: Die geschaffene Natur ist als dem Entstehen und Vergehen von Individuen unterworfenen *zeitlich* auf eine Abfolge von Generationen angewiesen, die die gesamte Existenz der Natur als solcher bewahren.²⁸⁷ Die göttliche Natur beinhaltet ebenso eine solche Abfolge, eine Bewegung von der Eins zur Drei, jedoch nur so, dass diese Bewegung ohne Bewegung bzw. ohne zeitliches διάστημα verstanden werden darf.²⁸⁸ Eine Ähnlichkeit der Naturen von Gott und Mensch besteht so in ihrer interpersonalen Relationalität. Der Unterschied zwischen den Naturen besteht darin, dass von dieser Relationalität der Personen in Gott jede Einheitsdefizienz, die im geschöpflichen Raum-Zeit-Gefüge gegeben ist, verneint wird. Naturen bzw. Substanzen, ob geschaffen oder ungeschaffen, sind bei Maximus fundamental von mehreren Instanzen partizipierte Realitäten.²⁸⁹ Dies ergibt sich für Maximus einerseits aus der Trinitätslehre, wo die eine Gottesnatur drei Personen umfasst. Andererseits auch aus der Widerlegung der miaphysitischen Christologie, wo Maximus zeigt, dass eine aus zwei Naturen gebildete singuläre Natur Christi zu einer Einzigartigkeit bzw. Nicht-Relationalität der Natur Christi führt und so zur Isolierung seiner Natur und seiner Person von Gott wie von den Menschen.²⁹⁰

285 Vgl. dazu Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 132–145.

286 Maximus und Anastasius I von Antiochien treffen sich in dieser Terminologie für die Identität der Hypostase Christi mit ihren Naturen. Anastasius I von Antiochien, *De orthodoxa fide orationes* v, 3, 19 (51, 31–33): Χριστός οὖν ἐστὶν ἡ ἐκ τούτων σύνθεσις· οὐχ ἡ σχέσις, ἀλλ' ἡ τῶν οὐσιῶν αὐτόχρημα συμπλοκή, μᾶλλον δὲ αὐταὶ αἱ οὐσίαι. Diese Formel steht also nicht nur bei Leontius von Byzanz, wie Bathrellos meint. Vgl. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 108, Fn. 48. Schon Gregor von Nazianz identifizierte Hypostase und Substanz in dieser Hinsicht. Vgl. Garrigues, „La personne composée du Christ“, 198, Fn. 80. Eustathius ebenso: Eustathius Monachus, *De duabus naturis*, 1006–1007. Natürlich wurde diese Relation verschieden interpretiert.

287 Siehe Maximus Confessor, *Epistulae*, 13, 520A5–C4.

288 Siehe dazu Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, 41, 245–250 (884B).

289 Vgl. dazu Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 132.

290 Siehe Maximus Confessor, *Epistulae*, 520C4–15.

Einzigartigkeit bzw. Singularität kann nur ein Merkmal der Hypostase einer Natur sein und nicht der Natur für sich (dies drückt der Begriff *ἐνυπόστατος* bei Maximus aus), obwohl die Natur gerade die Singularität der Hypostasen freisetzt (dies drückt der Begriff *ἐνούσιος* aus). Mit anderen Worten: Die Einzigartigkeit drückt sich primär in der Person aus, in der die auf Relationalität angelegte Natur die Subsistenz vollendet erhält, aber erst in einer pluralen, wesentlich bezogenen Vielheit (trinitarisch: Dreiheit) zum vollendeten Selbstvollzug gelangt. Insofern sind hypostatische Idiome einzigartig. Die Person nimmt andererseits teil an einer gemeinschaftlichen Natur und deshalb sind hypostatische Idiome ebenso relational zu verstehen. Die Sohnschaft Christi ist geeignet, diese Dialektik auszudrücken: Sie führt zur singulären Identität der Person Christi als Sohn des Vaters und als Menschensohn. Die göttliche und menschliche Sohnschaft Christi als hypostatisch-natürliche Merkmale sind demnach der Ort der Koordination von Trinitätslehre und Christologie/Anthropologie für Maximus. Larchets These von der extremen Diskretion des Maximus in Bezug auf die hypostatischen Merkmale ist angesichts der Benutzung des Begriffs der idiomatisch „zusammengesetzten Hypostase“ und der Wechselwirkung von Natur und Person bei Maximus zweifelhaft. Dabei müssen wir jedoch festhalten, dass durch die Wechselwirkung von Wesen und Person deren Differenz keinesfalls aufgelöst werden darf. Der *τρόπος* des Sohnes ist filial und ebenso göttlich, aber nicht väterlich. Insofern ist auch die Existenzweise der menschlichen Natur Christi einerseits filial und andererseits göttlich geprägt. Dabei dürfen beide Aspekte natürlich nicht gegeneinander ausgespielt werden, aber unterschieden werden müssen sie dennoch. Insofern muss der *τρόπος* Christi als göttlich-filial bezeichnet werden. Der filiale Aspekt beleuchtet so den hypostatischen Aspekt des *τρόπος*, der in den Relationen Christi zur Sprache kommt, wie das Gezeugt- bzw. Geborensein. Dies entspricht dem kappadokischen Bündel an Eigenschaften.²⁹¹ Der göttliche Aspekt des *τρόπος* Christi muss sich ebenfalls in den Relationen Christi zu anderen Personen zeigen, aber so, dass die göttliche Qualitäten dieser Relation bzw. der Per-

291 Der Begriff der Weise der Existenz oder des Hervorgangs (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*) wurde bei Gregor von Nyssa auf die Trinitätslehre angewendet mit dem Caveat, dass es sich hier nur um einen analogen Gebrauch des Begriffs des Hervorgangs bzw. der Zeugung handle, von dem Raum und Zeit und jedwede materielle Konnotation verneint werden müsse. Vgl. die Stellen und ihre Übersetzung bei Heinzer: Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 35 f. Vgl. auch Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 37: Gregor widerlegt das eunomianische Argument, dass gezeugt und ungezeugt Wesensaussagen sind mit anthropologischen Argumenten. Maximus kennt den analog in der Trinitätslehre und Anthropologie angewendeten Grundsatz, dass jede Zeugung bewirkt, dass das Gezeugte mit dem Zeugenden selbstig wird. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 10, 218,4–6 (1140D).

son aufgewiesen werden, die in diesen Relation steht. D. h. für die menschliche Natur Christi, dass ihre Vergöttlichung genauso wie ihre Filialität beschrieben werden muss.

Durch das gerade herausgestellte potenzielle Relationalitätsmoment der Natur als solcher, das sich in Hypostasen verwirklicht, können wir sagen, dass sich durch die samenlose Zeugung Jesu die gefallene Natur des Menschen über sich hinaus bewegt hat und insofern über einen reinen Habitus hinaus affiziert wurde, ohne dadurch jedoch aus dem Sinngehalt der menschlichen Natur als solcher zu fallen.²⁹² Mit anderen Worten: Die samenlose Zeugung involviert die Natur ebenso wie die Hypostase, in der diese Natur zur Subsistenz kommt. Die menschliche Natur Christi muss schon vergöttlicht sein zu dem Zeitpunkt, an dem er gezeugt wird. Vergöttlichung der Natur meint hier aufgrund des Relationalitätsmoments in der Natur die gnadenhafte Ermöglichung der samenlosen Zeugung Jesu aus Maria, der ihrerseits aus einer sündelosen Empfängnis stammenden Gottesgebärierin selbst.²⁹³

Dies sind vorgegebene *natürliche* Rahmenbedingungen der Zeugung Christi, die sich von den rein menschlichen unterscheiden, ohne dass dadurch die menschliche Natur als solche aufgehoben wird. Maximus meint bekannterweise in Amb. 41, dass es noch eine asexuelle Möglichkeit zur menschlichen Fortpflanzung gegeben hätte, wenn der Mensch nicht gefallen wäre.²⁹⁴ Die samenlose Zeugung ist gewissermassen in der menschlichen Natur angelegt, ohne dass sie in einer konkreten Hypostase ausser Christus bzw. Adam, Eva und Melchisedek zur Aktualisierung kommt. So kann Maximus das Paradox aufstellen, dass Christi menschliche Natur trotz ihrer samenlosen Zeugung mit unserer identisch ist, Christus sie aber gleichzeitig erneuert und vergöttlicht, d. h. gewissermassen in den Ursprungszustand zurückversetzt und gleichzeitig vollendet. Dies bedeutet, dass die menschliche Natur das Kriterium ihrer eigenen Identität als solcher nicht einfach in sich selbst bzw. in ihrem gefallenen

292 Zur samenlosen Zeugung vgl. Maximus Confessor, *Epistulae*, 15, 553D3–15: ἐπείπερ αὐτὸς ὁ Λόγος ἀντὶ σποράς· μᾶλλον δὲ σπορὰ τῆς οἰκείας θέλων εὐρέθη σαρκώσεως, καὶ γέγονε κατὰ τὴν ὑπόστασιν σύνθετος. Siehe auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 22,66–23,72; 26,139–149. Vgl. dazu weitere Stellen bei Gleede, *The Development of the Term ἐνυπόστατος*, 151f. Vgl. auch Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 120f.

293 Die Wichtigkeit der Rolle Marias für Maximus' Christologie zeigt sich vielleicht nicht nur in den ihm zugeschriebenen Schriften über Maria. Vgl. Maximus Confessor, *The Life of the Virgin*, 6–13. Auch das Laterankonzil von 649 betont die immerwährende und übernatürliche Jungfräulichkeit Marias auch nach der Niederkunft mit Christus als heilsnotwendigen Teil des Glaubensbekenntnisses. Siehe Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 370,1–11.

294 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 110,5–21 (1308D–1309B).

Status hat, sondern in ihrem „Idealbild“, ihrem λόγος in Gott, wo der Idealzustand der Natur aufgehoben ist.²⁹⁵ Christus weist die Göttlichkeit seines τρόπος aus, indem er die menschliche Natur gemäss ihrem „göttlichen“ λόγος vollzieht.

Die Ausspielung von Natur gegen Person bzw. hypostatischem τρόπος gegen den λόγος der Natur bringt das Verständnis der Einheit der Person Christi bei Maximus nicht weiter.²⁹⁶

10.6.3 *Amb. 5: Der göttliche τρόπος Christi als Vereinigung der Gegensätze*

Nachdem die Verbindung der Sohnschaft primär zur singulären Person und sekundär zur kommunitären Natur aufgewiesen worden ist, ist nun zu zeigen, wie sich bei Maximus in der Existenzweise (τρόπος) von Christi menschlicher Natur konkret seine Göttlichkeit offenbart. In anderen Worten: Wie zeigen sich die Einheit, Güte und Wahrheit, die wir als Gottes transzendente und damit eigentlich unzugängliche „Seinseigenschaften“ bestimmt haben und die in der Trinität dem durch zeit- und raumlose und damit ἀδιάστατος Zeugung durch den Vater existierenden Sohn zukommen, unter den raum-zeitlichen Bedingungen der menschlichen Existenz Christi? Maximus äussert sich dazu im Hinblick auf die Einheit Gottes in Amb. 5. Bevor wir eine Analyse dieses Textes durchführen, sind einige Voraussetzungen und Zusammenhänge der λόγος-τρόπος Relation aufzuzeigen.

Schauen wir zunächst auf den Sohn in der Trinität. Im Sohn existieren die göttlichen „Seinseigenschaften“ immer schon auf eine seiner personalen Substanz entsprechenden Weise, was Maximus in der Trinitätslehre u. a. durch

295 Siehe Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 112–123. In: Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium I–LV*, 21, 127, 19–24 kommt die leidenschaftliche, sexuelle Zeugung der Menschen durch die sündhafte Übertretung des Gebotes Gottes in die Natur hinein.

296 In der neusten Forschung wird dies gegen Zizoulas und Yannaras betont. Vgl. Blowers, *Maximus the Confessor*, 155 f.; 185 f.; 205 f.; 316–318; Törönen, *Union and Distinction*, 67. Vgl. auch Larchet, *Personne et nature*, 207–394. Larchet, „The Mode of Deification“, 347 betont jetzt, dass der τρόπος immer sowohl auf die Natur bezogen ist, aber auch auf die Person: „It remains true that the deified human nature is indeed that of Christ, is hypostatized by the person of the divine Word, and cannot be considered apart from his person, since in the case of Christ – as in all others – there is never nature without hypostasis.“ Er scheint aber immer noch an einer Priorität der natürlichen Dimension festzuhalten. Siehe 355 f.: „Maximus, in his understanding of the process of deification – firstly in its christological presuppositions (the deification of Christ's human nature in his hypostasis) and secondly in its fulfilment (the actual deification of the believers by the divine operation/energy that transforms them) – gives priority to the natural dimension of human beings (the mode of existence of which is changed by deification) rather than to their strictly personal dimension, considered either in its subjectivity and individual moral dispositions (the Le Guillou school) or in its otherness and relationality (Zizioulas).“

die an die Hypostasen gebundene Subsistenz der göttlichen Natur lehrt.²⁹⁷ Trinitarisch gesprochen ist der Subsistenzmodus der göttlichen Natur im Sohn der Modus des Gezeugtseins durch den Vater. Aufgrund der persönlichen Subsistenz der göttlichen Natur in den Personen geht Maximus davon aus, dass der göttliche Wille Christi sich nicht die göttliche Natur in abstracto (unpersönlich) als Objekt seines Willens vorsetzt, sondern der Sohn das Göttliche immer unter dem Modus des Väterlichen anstrebt:

Der Sohn als Gott von Natur aus wollte die natürlicherweise göttlichen Dinge auch als väterliche. Denn er war eine zusammen mit seinem Erzeuger wollende Person.²⁹⁸

Die filiale Existenzweise des Sohnes teilt sich seiner menschlichen Existenz aufgrund der Jungfrauengeburt durch Maria mit.²⁹⁹ Von Christi Person können so zwei Zeugungen ausgesagt werden:

So sagen wir auch vom einen und selben Christus zwei Zeugungen aus: Die Zeugung, die aus Gott dem Vater vor allen Zeiten, und die Zeugung, die um unsertwillen in den letzten Zeiten aus der heiligen Jungfrau geschah.³⁰⁰

Dies macht die Zusammengesetztheit seiner Hypostase aus, da Zeugungen für Maximus hypostatische Eigenschaften sind.³⁰¹ Die Einzigartigkeit Christi zeigt sich für Maximus folgendermassen:

297 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 7,30 f.: μία θεότης, οὐσά τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς.

298 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 77C9–80A1.

299 Dies ist in gewisser Weise schon Kyrills Ansicht, der sagt, dass das Eingeborensein des trinitarischen Sohnes zum proprium der Menschheit des Sohnes wird, wie es auch zum proprium des Λόγος wird, der erstgeborene unter vielen Brüdern zu sein. Siehe Kyrill von Alexandrien, *De recta fide ad Theodosium*, 61,33–62,2. Die communicatio idiomatum bezieht sich bei Kyrill demnach nicht nur auf natürliche Idiome, sondern ebenso auf hypostatische Idiome, obwohl Kyrill selbst diese Unterscheidung nicht so genau trifft. Vgl. dazu Lebon, „La christologie du monophysisme syrien“, 569.

300 Maximus Confessor, *Epistulae*, 12, 504A1–4.

301 Durch die Unterscheidung von natürlichen und hypostatischen Idiomen ist es Maximus möglich, das durch Kyrill und Severus entwickelte synthetische bzw. miaphysitische Verständnis von Einigung für die hypostatischen Eigenschaften Christi zu rezipieren und von der synthetischen Hypostase als dem einen Subjekt die göttlichen und menschlichen Eigenschaften auszusagen.

Denn einzig unser Herr und Gott Jesus Christus ist von Natur und in Wahrheit vaterlos und mutterlos und ohne Stammbaum, weil er weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens besitzt. Mutterlos ist er durch die immaterielle, leiblose und völlig unerkennbare obere Zeugung aus dem ewigen Vater. Vaterlos ist er aufgrund der unteren zeitlichen und leiblichen Zeugung aus der Mutter, der in der Empfängnis die Form eines Samens nicht vorausging.³⁰²

Gerade diese Einzigkeit hängt an seiner Person und die Vater- und Mutterlosigkeit seiner Zeugungen kann von Maximus als Christi τρόπος bezeichnet werden:

Er ist ohne Stammbaum, indem beide seiner Zeugungen eine Weise besitzen, die allgemein allen unzugänglich und unfasslich ist.³⁰³

Dabei lässt Maximus nie ausser Acht, dass es sich bei diesen Zeugungen um Vorgänge handelt, die nicht unabhängig von der Natur sind.³⁰⁴ Dennoch ist zwischen dem λόγος der Natur und der Weise der Zeugung oder des Entstehens zu unterscheiden.³⁰⁵ Die Empfängnis durch einen Samen und die Zeugung

³⁰² Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 10, 220,9–222,2 (1141D): Μονώτατος γὰρ ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς φύσει καὶ ἀληθείᾳ ἀπάτωρ ἐστὶ καὶ ἀμήτωρ καὶ ἀγενεαλόγητος, καὶ μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων· ἀμήτωρ μὲν διὰ τὸ αὐτὸν καὶ ἀσώματον καὶ παντελῶς ἀγνωστον τῆς ἄνω ἐκ τοῦ Πατρὸς προαιωνίου γεννήσεως· ἀπάτωρ δὲ κατὰ τὴν κάτω καὶ χρονικὴν ἐκ τῆς μητρὸς καὶ ἐνσώματον γέννησιν, ἧς κατὰ τὴν σύλληψιν τὸ διὰ σπορᾶς εἶδος οὐ καθηγῆσατο.

³⁰³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constat 1), 222,2–4 (1141D–1144A): ἀγενεαλόγητος δὲ ὡς ἀμφοῖν αὐτοῦ τῶν γεννήσεων τὸν τρόπον ἔχων καθόλου τοῖς πᾶσιν ἀβᾶτον καὶ ἀκατάληπτον. Hier wird die Weise der Zeugungen Christi als allen unzugänglich und unfasslich bezeichnet. Dies sind Prädikate, die sonst vor allem auf die göttliche Natur angewendet werden. Insofern ist es ziemlich sicher korrekter, von einem göttlichen Existenzmodus der menschlichen Natur Christi zu sprechen. So auch Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 317. Bathrellos spricht jedoch, was das menschliche Wollen angeht von einem „human-deified mode of willing.“ Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 156. Bathrellos beruft sich dabei auf seine Übersetzung von θέλειν bei Gregor von Nazianz im Sinn eines schon maximianisch verstandenen Willensmodus. Maximus geht es aber m. E. an der betreffenden Stelle um das menschliche Vermögen des Willens, das vergöttlicht wird, nicht um den Willensmodus, der vergöttlicht wird.

³⁰⁴ Siehe Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 146.

³⁰⁵ Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 4, 60C2–6: "Ὅθεν τὸ κατ' αὐτὸν ἀνθρώπινον, οὐ διὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως, ἀλλὰ διὰ τὸν καινοπρεπῆ τῆς γενέσεως τρόπον, πρὸς τὸ ἡμέτερον παραλάττει· ταυτὸν μὲν ὑπάρχον κατὰ τὴν οὐσίαν· οὐ ταυτὸν δὲ κατὰ τὴν ἀσπορίαν. Vgl. auch Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 265.

durch Zerstörung der Jungfräulichkeit kommen für Maximus der menschlichen Natur erst nach dem Fall zu, sind also gewissermassen Verfallserscheinungen an der Natur selbst, die Christus durch seine Empfängnis und Zeugung geheilt und in ihren ursprünglichen Zustand versetzt hat.³⁰⁶ In Christi Person existiert also die Natur auf eine gemäss ihrem λόγος erneuerte Weise.³⁰⁷ Die Bewahrung und Erneuerung der Natur können mit der göttlichen Güte und Wahrheit Christi in Zusammenhang gebracht werden, weil er die menschliche Natur vervollkommenet und ihren wahren Gehalt offenbart.

Wir fokussieren hier auf das Gottesprädikat der Einheit, um zu untersuchen, wie genau Maximus sich den wesenhaft göttlichen τρόπος Christi denkt. Die λόγος-τρόπος Unterscheidung ermöglicht es Maximus, die göttliche Einheit, die alle geschaffenen Dinge in sich als Ursache vereint, auf der Ebene der menschlichen Natur und der Person Christi zur Darstellung kommen zu lassen. Mit anderen Worten: In der *Vereinigung von an sich gegensätzlichen Eigenschaften* in Christi menschlicher Existenz, die schon bei der Zeugung Christi durch Maria beginnt, zeigt sich das Einssein göttlicher Natur an. Die Göttlichkeit (Natur) der menschlichen Zeugung Christi (Person) zeigt sich für Maximus darin, dass Maria Mutter und Jungfrau zugleich ist und so Eigenschaften auf sich vereint, die von der menschlichen Natur im gefallenem Status aus gesehen nicht zusammenkommen können.

Es ist dabei zwar richtig, mit Larchet zu sagen:

And the divine marks imprinted in the deified human being are not traits peculiar to the Son in his hypostatic otherness, but common to all three persons of the Trinity.³⁰⁸

Die „traits“ der göttlichen Natur, die den drei Personen gemeinsam sind und in der menschlichen Natur offenbart werden, dürfen jedoch nie ohne den Kontext ihrer Existenzweise im Sohn verstanden werden, da wie gesagt trinitarisch für Maximus gilt, dass keine Natur ohne Hypostase existiert. Dies bedeutet

³⁰⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 42, 172,2–8 (1341B–C): καὶ μόνην καινοτομήσαντα τὴν καινοτομίαν τῆς φύσεως, λέγω δὴ τὴν διὰ σποράς σύλληψιν καὶ τὴν διὰ φθοράς γέννησιν, ὥσπερ ἡ φύσις μετὰ τὴν παράβασιν ἐπεσπάσατο, τῆς θείας ἀποπεσοῦσα καὶ πνευματικῆς εἰς πλήθος αὐξήσεως, ἀλλ’ οὐ τὸν λόγον τῆς φύσεως, καθ’ ὃν ἔστι τε καὶ γίνεσθαι πέφυκεν ἅμα τῷ εἶναι ἐκ ψυχῆς λογικῆς ὑφισταμένη καὶ σώματος.

³⁰⁷ Dies meint hier der τρόπος der Natur, keine der Natur entgegenstehende, andersartige Ordnung der Hypostase, die die Gesetze der Natur aufheben würde Vgl. auch die Kritik von Doucet an einer Umdeutung des hypostatischen τρόπος zu einem mystischen Begriff: Doucet, „Vues récentes sur les métamorphoses“, 276–278.

³⁰⁸ Larchet, „The Mode of Deification“, 349.

konkret: Einheit ist zwar ein göttlicher Wesenszug, der allen drei Personen zukommt und nicht auf eine Person allein festgelegt werden kann. Dennoch kann die wesenhafte Einheit Gottes als Einheit von Einheit und Differenz nicht ohne den Vollzug der einen Natur durch die drei Personen gedacht werden, wie wir oben im Kapitel über die Einheit Gottes bei Maximus dargestellt haben. Die Einheit der göttlichen Natur ist in sich relational strukturiert. Die Einheit Gottes als göttliche Eigenschaft zeigt sich in der menschlichen Natur Christi deshalb im Kontext einer menschlichen Zeugung der Person des Sohnes, in der Maria Jungfrau und Mutter ist und der Λόγος sowohl Same wie auch empfangenes Kind.

In Amb. 5 schreibt Maximus:

Christus besitzt die übernatürlichen τρόποι und natürlichen λόγοι miteinander unlöslich verbunden, deren Zusammenkommen eigentlich unmöglich ist, deren wahrhafte Einigung er aber, dem nichts unmöglich ist, selbst geworden ist.³⁰⁹

Vielleicht ist Maximus hierbei von der Vorstellung des Leontius von Byzanz ausgegangen, der sagt,

dass die eine Hypostase und die eine Person gleichzeitig und im selben Subjekt gegenteilige und konträre Prädikate aufnehmen kann.³¹⁰

Bei Leontius gilt diese Einheit von Gegensätzen sowohl für die Person Christi wie für die Person des Menschen, da der Mensch sowohl eine unsterbliche Seele wie auch einen sterblichen Leib im selben Subjekt, der Hypostase, hat und somit gegensätzliche Aussagen aufnehmen kann. Für Leontius wird das aristotelische Prinzip vom Nichtwiderspruch weder im Menschen noch in Christus aufgelöst, da gegensätzliche Aussagen von Christus nur unter den verschiedenen Hinsichten seiner unterschiedlichen Naturen gelten.³¹¹ Maximus will das Prinzip des Nicht-Widerspruchs ebenfalls wahren, geht aber in Richtung der Vereinigung der Gegensätze durch Christus allein, weil bei Maximus

309 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 28, 185–188: τοὺς ὑπὲρ φύσιν τρόπους καὶ τοὺς κατὰ φύσιν λόγους ἀλυμάντως ἀλλήλοις ἔχων συνημμένους, ὧν ἀμήχανος ἡ σύμβασις ἦν, αὐτὸς δὲ μηδὲν ἐστὶν ἀμήχανον, ἀληθῆς γενόμενος ἐνωσις.

310 Leontius von Byzanz, *Epilyseis*, 306, 14–16: Ἡ μὲν γὰρ μία ὑπόστασις καὶ τὸ ἐν πρόσωπον δύναται ὁμοῦ καὶ ἐν ταύτῃ τὰ ἐναντία καὶ τὰ ἀντικείμενα κατηγορήματα δέχεσθαι.

311 Leontius von Byzanz, *Epilyseis*, 310, 4–5: Εἰ γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ εἶναι λέγεται πάντα ὡς ἐνός, ἀλλ’ οὐ κατὰ τὸ αὐτό. Zu diesen Stellen bei Leontius vgl. auch Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 76–81.

Eigenschaften in der einen menschlichen Natur Christi selbst zusammenkommen, die von Natur aus nicht in dieser Natur zusammenkommen können, die menschliche Natur selbst also nicht diese Einheit von Gegensätzen von sich aus aufweist.

Die λόγος-τρόπος Unterscheidung dient Maximus dazu, verschiedene Hinsichten zu unterscheiden, unter denen scheinbar gegensätzliche Dinge in der menschlichen Natur Christi zusammenkommen, so dass das Prinzip des Widerspruchs nicht verletzt wird. Die Hinsichten unterscheiden sich insofern, als der τρόπος übernatürlich ist, während der λόγος natürlich bleibt. Gleichzeitig muss aber gesagt werden, dass Christus den λόγος der Natur wiederherstellt und vervollkommenet, und somit seinen wahren Gehalt offenbart. Damit ist durch die ursprünglich in der Trinitätslehre ausgebildete λόγος-τρόπος Unterscheidung eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit einer Beschreibung der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi gegeben.³¹²

10.6.3.1 Vergöttlichung und λόγος der Natur

Eine Passage aus Op. 4, die Heinzer³¹³ auslegt, besagt, dass die Art der menschlichen Zeugung, samenlos oder mit Samen, sich genau so zur menschlichen Natur verhält wie sich die Ungezeugtheit und die Zeugung in der Trinität sich zur göttlichen Natur verhalten (eine analogia proportionalitatis im scholastischen Sinn):

Denn es ist klar, dass Samenlosigkeit und Samen die Natur nicht zerteilen. Sie werde auf dieselbe Natur verteilt, wie nun auch Ungezeugtheit und Gezeugtheit.³¹⁴

Die Natur des Menschen lässt demnach verschiedene, ja gegensätzliche Hervorgehensweisen an sich zu – woraus wir ersehen können, dass die Natur die Freiheit der gesamten Person ermöglicht und ähnlich „leere“ Potenzialität beinhaltet wie die Hypostase. Die Natur bietet der Person Handlungsoptionen und ist immer reicher an (auch gegensätzlichen) Optionen als durch eine einzelne Person aktualisierbar wären.³¹⁵

³¹² Vgl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 333–351.

³¹³ Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 127 f.

³¹⁴ Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 60C9–12: Δῆλον γὰρ ὡς ἀσπορία καὶ σπορά, φύσιν οὐ τέμνει· περὶ δὲ τὴν αὐτὴν τέμνεται φύσιν, ὥσπερ οὖν καὶ ἀγεννησία καὶ γέννησις. Für die Transposition der Terminologie und die Analogie von Trinitätstheologie und Anthropologie ist dies zusammen mit den folgenden Passagen in Op. 4 ein beeindruckender Text.

³¹⁵ Diese Ermöglichung der Freiheit durch die Natur setzt Maximus voraus, wenn er Pyr-

Für Maximus ist das natürliche Wollen der Menschennatur Christi durch den Λόγος göttlich geprägt.³¹⁶ Die menschliche Natur ist jedoch durch ihre gefallene Form der sexuellen Zeugung schon von der asexuellen Form der Zeugung ausgeschlossen und hat deshalb schuldhaft gewisse Freiheit eingebüsst. Das bedeutet aber nicht, dass diese Natur nicht mehr menschlich ist und damit die Gleichwesentlichkeit der gefallen Menschen mit Adam und Eva einerseits, und Christus andererseits aufgelöst wäre!³¹⁷ Maximus sagt:

Wie das Ungezeugte und das Gezeugte nicht Substanz Gottes ist (wer würde denn so etwas sagen?), so ist deshalb auch Same und Samenlosigkeit nicht Natur des Menschen.³¹⁸

Dies bedeutet nicht, dass Zeugung rein gar nichts mit der menschlichen Natur zu tun hätte, sondern vielmehr, dass die Natur selbst verschiedene Arten von Hervorgängen zulässt, die sich in mehreren Personen realisieren.

Der Λόγος in seiner Göttlichkeit schafft und erneuert seine eigene Menschennatur so, dass die Weise ihrer Zeugung göttlich geprägt ist. Die Erneuerung der Natur, die mit der Erneuerung ihres τρόπος einhergeht, zeigt, dass sich die Menschennatur Christi und die unsere in ihrem Status unterscheiden. So ist es in gewissem Sinn richtig, mit Heinzer zu sagen, dass

„die Differenz zwischen dem Menschen Jesus und uns [...] für Maximus nicht in ordine naturae“ liegt, „sondern als Defizienz des τρόπος zu verstehen ist und somit die Integrität des menschlichen λόγος τῆς φύσεως als solchen nicht tangiert.“³¹⁹

Obwohl die Sünde, durch die wir uns von Christus unterscheiden, an sich nichts ist,³²⁰ tangiert sie dennoch die Natur des Menschen in ordine concreto – ohne dass ihr λόγος als solcher zerstört würde. Die Natur enthält demnach in sich die Offenheit für die Vergöttlichung, indem in ihrem λόγος ihre Vollkommenheit schon angelegt ist, die Christus wiederherstellt. Insofern muss das Zitat von Heinzer genauer qualifiziert werden.

rhus These widerspricht, dass alles Natürliche auch notwendig und somit unfrei sei. Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 548,21–24 (293B4–7).

316 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 60C7–9.

317 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 60D1–61A6.

318 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 61A6–9.

319 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 130.

320 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 130.

Um zu verstehen, wie Christi Person seine menschliche Natur vergöttlicht, hilft bis zu einem gewissen Grad die Arbeit von T. Kobusch zu Origenes weiter. Maximus weist natürlich eine enge Beziehung zu Origenes auf, wie Balthasar in extenso gezeigt hat.³²¹ Kobusch sieht die Leistung des Origenes darin, die starre griechische Wesensmetaphysik durch seinen Freiheitsbegriff überwunden zu haben.³²² Was aufgrund der Freiheit immer wieder getan wird und zur Gewohnheit, wie wir heute sagen würden, oder zum habitus, wie die Scholastiker bzw. Aristoteles sagen würden, geworden ist, das nennt Origenes ein „zur Natur werden“.³²³

Aufgrund des origenischen Erbes des Maximus kann man sagen, dass er als Ausgleich zur chalkedonisch scharfen Unterscheidung von Natur und Person ebenfalls eine Durchlässigkeit der Natur für die Person wie der Person für die Natur vertreten hat, die bei aller Unterscheidung keine Scheidung oder Trennung der beiden Bereiche zulässt. Die Vergöttlichung der menschlichen Natur durch die Person des Sohnes muss so ihrem λόγος gemäss erfolgen.³²⁴

Es ist nicht von ungefähr, dass Origenes gleich im Anschluss an die Stelle De princ 11,6,5, wo er von der in die Natur überangegangenen freien Gewohnheit spricht und damit die Unmöglichkeit Christi zur Sünde begründet, den Vergleich vom Eisen und dem Feuer bringt, den Maximus zur Beschreibung der Pericho-

321 Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 509–570.

322 Vgl. Kobusch, „Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters, Origenes“, 97: „Während Origenes mit der Unterscheidung zwischen dem wesenhaften hypostatischen, und dem gedachten Sein auf Gedanken aus der stoischen Philosophie zurückgreifen konnte, ist seine Lehre von der menschlichen Freiheit, die zugleich das Zentrum seines Denkens bildet, ihm unverwechselbar eigen, obgleich sie viele Anhänger und Gegner gefunden und so das gesamte spätantike Denken in Bewegung gebracht hat. Origenes hat zum erstenmal den Universalitätsanspruch der griechischen Wesensphilosophie zurückgewiesen und gegenüber dem Wesensmäßigen das Willensmäßige, gegenüber der Natur die Freiheit, gegenüber dem Kategorialen das Gnadenhafte zur Geltung gebracht.“

323 Kobusch gibt u. a. folgende Stellen an: Origenes, *De principiis*, 11,6,5: quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam verum sit in naturam; 1,6,3: permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur; Origenes, *Commentarius in Iohannem*, XX,21 (353,23–25). Origenes systematisiert damit wahrscheinlich das alte und sehr verbeitete griechische Sprichwort, dass die Gewohnheit die zweite Natur ist. Vgl. Aesop, *Proverbia*, 23.

324 Eine Entgegensetzung von Wesen und Freiheit der Person wie bei Yannaras und Zizioulas hilft zum Verständnis von Maximus nicht weiter, weil Yannaras und Zizioulas die Ermöglichung der Freiheit durch das Wesen kaum sehen und deshalb den Personaspekt gewissermassen willkürlich über das Wesen verfügen lassen. Vgl. Larchet, *Personne et nature*, 234–243. Für eine systematisch-theologische Darstellung eines positiveren Verhältnisses von principium quo (Wesen) und principium quod (Person) im trinitarischen Kontext siehe Bieler, *Freiheit als Gabe*, 204–208.

rese von göttlicher und menschlicher Natur in Christus benutzt.³²⁵ Origenes meint: Das Eisen hat die *Kapazität* zur Kälte oder zur Wärme, und wenn es immer im Feuer liegt und das Feuer mit allen seinen Poren aufgenommen hat, dann ist es gewissermassen *zum Feuer geworden*.³²⁶ Das Sein und das Handeln einer Person sind engstens verwoben bei Maximus wie bei Origenes, und eines bestimmt das andere.

Es hilft nicht unbedingt weiter, wenn Heinzer mit Garrigues zwei Phasen des Gebrauchs dieses Bildes von Eisen und Feuer in der Schaffensphase des Maximus sehen will:

Die monotheletische Krise habe Maximus „die Gefahr eines physizistisch-theurgistischen Verständnisses des Vergleichs im Sinne einer naturhaften Synthese der göttlichen und menschlichen Energie bewusst“ gemacht, so dass er den Vergleich darauffolgend (ab Amb. 5) „mit Hilfe des Perichoresebegriffs und des chaledonischen ἀσυχύτως ganz bewusst im dyenergetischen Sinne qualifiziert: nämlich als Bild für die *hypostatische* Vereinigung der beiden Naturen, die in ihrer Eigenart, v.a. was die Wirkweise anbelangt, gewahrt bleiben.“³²⁷

325 Vgl. zum Bild bei Maximus Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 122 f. Den Begriff der Perichorese bezieht Maximus wahrscheinlich von Gregor von Nazianzens Brief 101 an Kledonius. Vgl. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 469–474.

326 Origenes, *De principiis*, 11,6,6 (145,7–24): Tamen ut absque aliquo praeiudicio dicamus, ferri metallum capax est et frigoris et caloris; si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris omnibus que venis ignem recipiens et tota ignis effecta, si neque ignis ab ea cesset aliquando neque ipsa ab igne separetur: numquidnam dicemus hanc, quae natura quidem ferri massa est, in igne positam et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere? Quin immo (quod verius est) magis eam, sicut in fornacibus saepe fieri oculis deprehendimus, totam ignem effectam dicimus, quia nec aliud in ea nisi ignis cernitur; sed et si qui contingere atque adtrectare temptaverit, non ferri, sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in verbo, semper in sapientia, semper in deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, deus est: et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex verbi dei unitate indesinenter ignita possedit. Ad omnes denique sanctos calor aliquis verbi dei putandus est pervenisse; in hac autem anima ignis ipse divinus substantialiter requievissse credendus est, ex quo ad ceteros calor aliquis venerit.

327 Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 123. Vgl. Garrigues, *Maxime le Confesseur*, 136 f. Garrigues spricht sogar davon, dass Maximus das Bild vom brennenden Eisen *aufgibt* und zu einem Vergleich von Schwert und Feuer *umändert*, um die „hypostatische Perichorese der zwei Energien“ auszudrücken. Vielleicht sollte man eher von einer Weiterentwicklung oder Präzisierung des Vergleichs sprechen als von einer Aufgabe.

Der Punkt der Vergöttlichung, verstanden als Idiomenkommunikation³²⁸, bei Maximus ist, dass eine hypostatische Vereinigung die Naturen zwar in ihrer Eigenart völlig intakt sein lässt und ihren λόγος nicht verändert, dass aber in Christus ebendiese *Natur* vergöttlicht wird und die göttliche Einheit auch durch und in seiner menschlichen Natur wirksam wird. So erlangt die menschliche Natur Christi in ordine concreto gewisse Qualitäten, die der göttlichen von Natur aus zukommen. Die natürlichen Qualitäten der Teile Christi werden jeweils wechselweise ausgetauscht, ohne dass die Naturen Christi in ihrem λόγος, den man aber umfangreich verstehen muss, „verändert“ oder vermischt werden. Es handelt sich einerseits um eine Hinzufügung von natürlichen Qualitäten, die dem jeweiligen Natur-λόγος nicht von sich aus zukommen und insofern diesem in ordine concreto gegensätzlich sind. Gleichzeitig zerstören diese Hinzufügungen den λόγος nicht, weil dieser in sich selbst auf seine Selbstübersteigung hin angelegt ist, ohne diese je selbst leisten zu können.³²⁹ Wenn die Idiomenkommunikation sozusagen „hypostatisch“ entschärft wird, indem exklusiv die Hypostase als „Platzhalter“ für die Naturen gegensätzliche Prädikate annimmt, dann fehlt der Blick für dieses Geschehen des Austausches auf der Ebene der Wesen und Energien Christi.

10.6.3.2 Der τρόπος Christi als Vereinigung der Gegensätze

Die Möglichkeitsfülle des λόγος der menschlichen Natur liegt letztlich in Gottes Konzeption der menschlichen Natur begründet, welche zwei Gesetze der Fortpflanzung zulässt. Die Natur umfasst so in sich das Spektrum verschiedener (in Bezug auf die Vollkommenheit einander untergeordneter!) Modi ihres Insusistierens in einer Person.³³⁰ Wenn sich der τρόπος einer Natur erneuert

328 Zum Begriff der Idiomenkommunikation, insbesondere bei Maximus vgl. Gleede, „Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen“, 72–93.

329 Das Axiom, dass die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern vervollkommnet findet sich schon bei Leontius von Byzanz: Leontius von Byzanz, *Contra Aphthartodocetas*, 350,26–29: „Die Einwohnung des Geistes nimmt weder die Geeignetheit der Jungfrau zur Zeugung hinweg noch hindert die Einwohnung diese. Im Gegenteil, sie führt die Jungfrau auf übernatürliche Weise zur Empfängnis auf samenlose Weise, die zum Heil veranstaltet wurde.“; Leontius von Byzanz, *Contra Aphthartodocetas*, 358,31–360,1: „Die übernatürlichen Dinge heben die natürlichen nicht auf, sondern führen und treiben sie an, auch übernatürliche Dinge zu vermögen und die Kraft zu Dingen zu empfangen, die die natürlichen übersteigen.“

330 Der λόγος der menschlichen Natur umfasst seine Definition, die unveränderbar ist, aber auch eine Vielzahl von modi, die gewissermassen Teil des Inventars der Natur sind, wenn Heinzer auch nur die Definition dazu zählt. Siehe Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 136; die zentrale Stelle dazu ist: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 42, 172,9–174,4: Πᾶσα γάρ, καθόλου φάναι, καινοτομία περὶ τὸν τρόπον τοῦ καινοτομουμένου πρά-

und Wunder gewirkt werden, dann wirkt *die Natur* über ihr Gesetz (θεσμός) hinaus. Christi menschliche Natur unterscheidet sich darin von der menschlichen Natur jedes anderen Menschen, dass ihr das hypostatische Einssein mit dem Λόγος Gottes eigen ist.³³¹ Christus weist sich so schon auf der Ebene seiner menschlichen Natur als der Schöpfer aus, der über die Menschennatur verfügen kann.

Das Gesetz der Natur, wie sie nach Adam existiert, besteht für Maximus nach Thal. 61 darin:

Wie nämlich Adam, der Vorvater, indem er das göttliche Gebot übertrat, in die Natur einen anderen Anfang der Entstehung neben dem ersten hineinbrachte, welcher andere Anfang zwar aus der Lust seinen Anfang nimmt, aber im Tod durch Mühsal endet, und Adam, indem er, durch die Schlange verführt, eine Lust im Sinn hatte, die aber nicht auf die Mühsal und das Leid folgte, sondern vielmehr in der Mühsal mündete, führte er alle, die aus ihm dem Fleisch nach ihm gemäss gezeugt wurden durch den ungerechten Anfang aus der Lust mit sich gerechterweise zum Ende im Tod gemäss der Mühsal, so schuf auch der Herr, indem er Mensch wurde, für die Natur einen neuen Anfang einer zweiten Entstehung aus dem heiligen Geist [...] ³³²

γματος πέφυκεν, ἀλλ' οὐ περὶ τὸν λόγον τῆς φύσεως γίνεσθαι, διόπερ ὁ μὲν λόγος καινοτομούμενος φθείρει τὴν φύσιν, οὐκ ἔχουσιν τὸν καθ' ὃν ἔστι λόγον ἀραδιουργητον, ὁ δὲ τρόπος καινοτομούμενος, φυλαττομένου δηλαδὴ τοῦ κατὰ φύσιν λόγου, θαύματος ἐνδείκνυται δύναμιν, ὡς τὴν φύσιν ἐνεργουμένην τε καὶ ἐνεργοῦσαν ὑπὲρ τὸν ἑαυτῆς ἀποδεικνύς δηλονότι θεσμόν. Λόγος δὲ φύσεως ἀνθρωπίνης ἔστι τὸ ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ ἐκ ψυχῆς λογικῆς εἶναι τὴν φύσιν καὶ σώματος, τρόπος δὲ ἢ ἐν τῷ ἐνεργεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι φυσικῶς τάξις ἐστίν, ἀμειβομένη τε πολλάκις καὶ ἀλλοιουμένη, τὴν δὲ φύσιν ἑαυτῇ παντελῶς οὐ συναμειβουσα. Καθάπερ καὶ ἐπ' ἄλλου παντὸς ἔχει πράγματος, ἡνίκα καὶνίσαι τι περὶ τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν ὁ Θεὸς βουλῇ, προνοίας ἔνεκεν τῶν προνοουμένων, καὶ ἐνδείξεως τῆς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων διηκούσης δυνάμεως.

331 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 36, 72,1–15 (1289C–D): Πρότερον μὲν γὰρ κατ' οὐδένα τρόπον ἢ λόγον οὐσίας ἢ ὑποστάσεως, τῶν ἐν οἷς τὰ ὄντα πάντα καθολικῶς θεωρεῖται, τὸ ἐν πρὸς τὸν Θεὸν ἢ φύσιν εἰλήφει, νῦν δὲ τὸ καθ' ὑπόστασιν ἐν πρὸς αὐτὸν διὰ τῆς ἀφράστου ἐνώσεως ἔλαβε, τὸν οἰκεῖον δηλαδὴ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀναλλοιώτως πρὸς τὴν θείαν οὐσίαν διάφορον διαφυλάττουσα λόγον, πρὸς ἣν ἔχει διὰ τῆς ἐνώσεως τὸ καθ' ὑπόστασιν ἐν καὶ ἀδιάφορον, ἵνα τῷ μὲν τοῦ εἶναι λόγῳ, καθ' ὃν γεγένηται καὶ ἔστι, διαμένει τὸ ἑαυτῆς ὃν κυρίως ἔχουσα κατὰ πάντα τρόπον ἀμείωτον, τῷ δὲ τοῦ πῶς εἶναι λόγῳ τὸ ὑφεστάναι θεϊκῶς λαβούσα τῆς περὶ τι ἄλλο κινήσεως τὴν ῥοπὴν παντελῶς μὴτε γινώσκη, μὴτε προσίηται. Die menschliche *Natur* Christi empfängt das hypostatische Einssein mit Gott und dadurch das Subsistieren auf göttliche Weise.

332 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LVI–LXV, 61, 91,111–122: Ὡς γὰρ Ἀδὰμ ὁ πρόπατωρ, τὴν θείαν ἐντολὴν παραβάς, ἄλλην ἀρχὴν γενέσεως, ἐξ ἡδονῆς μὲν συνισταμένην, εἰς δὲ τὸν διὰ πόνου θάνατον τελευτῶσαν, τῇ φύσει παρὰ τὴν πρώτην παρεισῆγγαγε καὶ, ἐπινοήσας κατὰ

Während die Lust an der Sünde ungerecht war und Werk des Adam, so war die Strafe für die Sünde, der Tod, gerecht, und gewissermassen Werk Gottes, der so auf die Sünde Adams reagierte, dass er das Naturgesetz der Sünde Adams anpasste. Die Menschwerdung gab der menschlichen Natur Christi einen anderen, der Lust nicht verhafteten Anfang, so dass Christus auch nicht den Tod verdiente, diesen aber dennoch freiwillig als Naturgesetz auf sich nahm.³³³ Die Sünde des Menschen verändert die Regeln der Natur unter gerechter und strafender Mitwirkung Gottes selbst, so dass der Mensch sterblich wird.³³⁴ Die sündelose Zeugung Christi durch Maria beschreibt Maximus zumindest in Thal. 61 als eine *Schöpfung* in Bezug auf seine Natur, nicht einfach als eine Veränderung des *τρόπος*. Durch diese Schöpfung bzw. Erneuerung wird Christus als der Schöpfer-Λόγος offenbar.

Die Identität Christi als Schöpfer, der sich in die menschliche Existenz selbst begibt, macht es notwendig, die Methode der triplex via auf die Gestalt Christi anzuwenden, da dieser die erste Spaltung von Amb. 41 zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Sein in sich vermittelt. Die Menschwerdung und der Aspekt des ὁμοούσιος Christi mit uns, entspricht der Affirmation der vollständigen menschlichen Natur Christi. Ihr folgt aber aufgrund des göttlichen *τρόπος* die Negation der totalen Identität dieser menschlichen Natur Christi mit unserer menschlichen Natur. Im letzten Schritt werden Affirmation und Negation harmonisch miteinander vereint: Gott ist Mensch geworden, aber ohne Sünde. Genau diese harmonische Vereinigung von Affirmation und Negation, die zentraler Teil der theologischen Methode des Maximus ist, ist m. E. mit dem Begriff des göttlichen *τρόπος* Christi verbunden.

In der menschlichen Existenz Christi zeigt sich sowohl sein Sohnsein des göttlichen Vaters, wie auch seine Göttlichkeit an. Beides bringt der *τρόπος*-Begriff zusammen. Das Sohnsein zeigt sich bei Maximus darin, dass Christus auch als Mensch auf den Vater hin bezogen ist und so sein innertrinitarisches Verhältnis zum Vater auf menschliche Weise darstellt.³³⁵ Die Neuschöpfung

τὴν συμβουλὴν τοῦ θφews ἡδονὴν οὐκ οὔσαν προλαβόντος πόνου διάδοχον, ἀλλὰ μάλλον εἰς πόνον περαιουμένην, πάντας τοὺς ἐξ αὐτοῦ σαρκὶ κατ' αὐτὸν γεννωμένους διὰ τὴν ἐξ ἡδονῆς ἄδικον ἀρχὴν εἶχε συνυπαγομένους αὐτῷ δικαίως πρὸς τὸ διὰ πόνου κατὰ τὸν θάνατον τέλος, οὕτως καὶ ὁ κύριος, γενόμενος ἄνθρωπος καὶ ἄλλην ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως ἐκ πνεύματος ἁγίου τῇ φύσει δημιουργήσας.

333 Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* LVI–LXV, 91,109–111; 91,120–93,141.

334 Vgl. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 130.

335 Vgl. nur Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 41, 110,1–4 (1308D): τὴν μεγάλην βουλὴν πληρώσει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαίωσας τὰ πάντα, τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν ᾧ καὶ ἐκτίσθησαν. Christus ist gegenüber dem Vater gehorsam: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 112,18–27 (1309D): Καὶ τέλος

der Natur und die damit verbundene Paradoxalität besteht für Maximus nicht nur darin, dass der ewig und auf unsagbare Weise gezeugte Λόγος jetzt auch zeitlich gezeugt wird, sondern auch darin, dass unsere Natur Fleisch hervorbrachte ohne Samen und die Jungfrau ohne Zerstörung ihrer Jungfräulichkeit gebar.³³⁶ Die Göttlichkeit Christi zeigt sich so ebenfalls in seiner menschlichen Existenz an.

Von der Einheit Gottes als Naturmerkmal auszugehen ist hier bedeutsam, weil Maximus (speziell in Amb. 5) die Besonderheit Christi als ein Paradox und das bedeutet, neuplatonisch oder dionysisch gesprochen, eine Vereinigung der Gegensätze erklärt. Die menschliche Zeugung Christi vereint unzerstörte Jungfräulichkeit und Mutterschaft, wie auch Hervorbringung von Fleisch ohne die Einwirkung eines Samens. Das Erkennungsmerkmal der Göttlichkeit ist die transzendente Einheit und Einigungskraft, die sich in der menschlichen Natur Christi und ihrem Vollzug offenbart:

Denn nichts ist vereinigender als er, der einer ist, und es gibt nichts, was die eigenen Dinge mehr einigen und bewahren würde als er.³³⁷

Maximus beschreibt die Vereinigung von Gegensätzen auch in areopagitischen Termini: Ein wichtiges Gottesattribut bei Dionysius ist der Friede, der alles vereinigt.³³⁸ Maximus kennt den Frieden als Gottesprädikat, verbunden mit der

ἐπὶ πᾶσι τούτοις κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν γίνεται τὸν Θεόν, ἐμφανισθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν δηλονότι, καθὼς γέγραπται, τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὡς ἀνθρώπου ὁ καθ' οἰονδήποτε τρόπον μηδέποτε τοῦ Πατρὸς ὡς Λόγος χωρισθῆναι δυνάμενος, πληρώσας ὡς ἀνθρώπου ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ καθ' ὑπακοὴν ἀπαράβατον ὅσα προώρισεν αὐτὸς ὡς Θεὸς γενέσθαι, καὶ τελειώσας πᾶσαν βουλὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὑπὲρ ἡμῶν.

336 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas II), 41, 120, 1–14 (1313C–D): „Καινοτομοῦνται“ πάλιν „αἱ φύσεις“, τῆς μὲν θείας δι' ἀγαθότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἄμετρον τῆς καθ' ἡμᾶς κατὰ θέλησιν ἐκούσιον σαρκικῆς ὑπερφυῶς ἀνεχομένης γεννήσεως, τῆς ἡμετέρας δὲ παραδόξως ἄσπορον τῷ σαρκωθέντι Θεῷ ξένῳ παρὰ τὴν φύσιν θεσμῷ τὴν λογικῶς ἐψυχωμένην γεωργούσης σάρκα, κατὰ πάντα τὴν αὐτὴν ἡμῖν οὖσαν καὶ ἀπαράλλακτον χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ τὸ δὴ παραδοξότερον, μηδὲν τοῦ νόμου τῆς παρθενίας τῆς γενομένης μητρὸς διὰ τῆς γεννήσεως τὸ σύνολον μειωθέντος. „Καινοτομία“ δὲ κυρίως οὐ μόνον τὸ γεννηθῆναι χρονικῶς κατὰ σάρκα τὸν ἀνάρχῳ ἤδη γεγεννημένον ἀφράστως ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Θεὸν Λόγον, ἀλλὰ καὶ τὸ δοῦναι σάρκα τὴν ἡμετέραν φύσιν ἄνευ σποράς καὶ τὸ τεκεῖν παρθένον ἄνευ φθοράς.

337 Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 4, 16, 82f. (1044D–1045A): Αὐτοῦ γὰρ ἐνὸς ὄντος οὐδὲν ἐνικώτερον, οὐ δ' αὐτοῦ πάλιν τῶν ἑαυτοῦ παντελῶς ἐνωτικώτερον ἢ σωστικώτερον. Es geht um die Wechselwirkung von einfachem, göttlichen Wesen Christi und seiner zusammengesetzten Hypostase: Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 3, 10, 17–11, 20 (1040B): καὶ νῦν προσλήψει σαρκὸς ψυχὴν ἐχούσης νοερὰν, ὅπερ οὐκ ἦν γέγονε, τὴν ὑπόστασιν σύνθετος, διαμείνας ὅπερ ἦν, τὴν φύσιν ἀπλοῦς, ἵνα σὲ σώσῃ τὸν ἀνθρώπων.

338 Vgl. Corsini, *Il trattato De Divinis Nominibus*, 67–73.

Einheit Gottes.³³⁹ Christus selbst bindet alle Dinge zu einer friedvollen Gleichgesinntheit zusammen.³⁴⁰ Gott als der Friede ist natürlich ursprünglich eine paulinische bzw. biblische Bezeichnung Gottes, die durch Dionysius philosophisch als Vereinigung der Gegensätze ausgelegt und von Maximus christologisch ausreflektiert wurde.³⁴¹

Die Denkfigur der Vereinigung der Gegensätze in Zusammenhang mit dem Begriff des τρόπος bei Maximus zu verstehen, passt gut mit der theologischen Methode des Maximus zusammen, die er in Amb. 5 im Hinblick auf die Energiefrage genauer entwickelt.

10.6.3.3 Analyse von Amb. 5: triplex via und der τρόπος Christi

In Amb. 5 nimmt die theologische Methode der triplex via im Kontext der Unterscheidung von λόγος und τρόπος konkrete Züge an.³⁴² Die Aporie, die Maximus in Amb. 5 zu lösen versucht, ist, wie das Menschsein von Jesus, dem Λόγος, nicht nur im Sinne einer philosophischen Affirmation gemäss der Kausalität als Schöpfer ausgesagt werden kann, die die Negation der absoluten Transzendenz notwendig in sich schliesst, sondern im Sinne einer Substantidentität bzw. „Selbstrelation“ des Λόγος mit seinem menschlichen Wesen.³⁴³ Die λόγος-τρόπος Unterscheidung ist in gewissem Sinn die Voraussetzung für

339 Siehe Maximus Confessor, *Capitula de caritate*, IV, 9 (198,1–4): Μόνη ἀπλή και μονοειδής και ἄποιος και εἰρηναία και ἀστασίαστος ἡ ἄπειρος οὐσία και παντοδύναμος και δημιουργική τῶν ὄλων. Πᾶσα δὲ ἡ κτίσις σύνθετος ὑπάρχει ἐξ οὐσίας και συμβεβηκότος και ἐπιδεῆς αἰετῆς θείας προνοίας, ὡς τροπῆς οὐκ ἐλευθέρα.

340 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 11), 41, 118,16–25 (1313B): Σοφία δὲ τοῦ Θεοῦ και Πατρός και φρόνησίς ἐστιν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ὁ και τὰ καθόλου τῶν ὄντων συνέχων τῇ δυνάμει τῆς σοφίας, και τὰ συμπληρωτικά τούτων μέρη περιέχων τῇ φρονήσει τῆς συνέσεως ὡς πάντων φύσει δημιουργός και προνοητής, και εἰς ἓν ἄγων τὰ διεστώτα δι' ἑαυτοῦ, και τὸν ἐν τοῖς οὐσι καταλύων πόλεμον, και πρὸς εἰρηνικὴν φιλίαν τὰ πάντα και ἀδιαίρετον συνδέων ὁμόνοιαν, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς και τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καθὼς φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος. Hier ist eine Verbindung des Friedens als Gottesprädikat und der Christologie deutlich ersichtlich.

341 Die Versöhnung mit Gott setzt die friedliche Versöhnung in der Natur durch Christus selbst voraus. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 34,301–303 (1060C): και γένεσθέ μοι τῆς πράξης αὐτὸν μεσίται καταλλαγῆς, εἰρήνην δημιουργοῦντες τὴν πάντα νοῦν ὑπερέχουσαν, ἥς αὐτὸς ἄρχων ἐστὶν ὁ σωτὴρ. Phil 4,7 steht hier im Hintergrund.

342 Ebenso benutzt Maximus in Amb. 1 die λόγος-τρόπος Unterscheidung für die Gotteslehre im Kontext der Erkenntnistätigkeit des menschlichen Verstandes, wenn er meint, dass wir zuerst über den λόγος des Seins und dann erst über den τρόπος des Subsistierens erhellt werden müssen. Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 1, 5, 32–36 (1036C).

343 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 30,10–32,2 (1045D): Εἰς τὴν πρὸς Γάϊον τὸν θεραπευτὴν ἐπιστολὴν τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, ἐπισκόπου Ἀθηνῶν. Πῶς φῆς Ἰησοῦς ὁ πάντων ἐπέκεινα, πᾶσιν ἐστὶν ἀνθρώποις οὐσιωδῶς συντεταγμένος; Οὐ δὲ γὰρ ὡς αἴτιος ἀνθρώπων ἐνθάδε λέγεται ἀνθρώπος, ἀλλ' ὡς αὐτὸ κατ' οὐσίαν ὄλην ἀληθῶς ἀνθρώπος ὢν.

die christologische Anwendung der theologischen Methode der triplex via: Der λόγος der menschlichen Natur wird affirmiert, der natürliche τρόπος wird negiert; diese gegensätzlichen Hinsichten kommen letztlich in der Person Christi, der zusammengesetzten Hypostase, zusammen. Amb. 5 ist ein Musterbeispiel für die Koordination von Gotteslehre und Christologie bei Maximus, gerade anhand des Gottesprädikates der Einheit und der Anwendung der triplex via, wobei Amb. 5 die Verwobenheit von Wesen und Person zeigt, die für diese Vermittlung zentral ist. Erst in der Debatte um die Willen Christi, wird Maximus noch konkreter in der Auslegung der menschlichen Existenz Christi.³⁴⁴

Wenn sich der τρόπος sowohl auf die Natur bezieht und deren Seinsmodus anzeigt, wie auch auf die Person, die durch die Natur und deren Energie wirkt und ihr einen bestimmten Modus einprägt,³⁴⁵ dann muss im göttlichen τρόπος Christi, wie er in seiner menschlichen Existenz durch Maximus beschrieben wird, sich die Identität der göttlichen Person des Sohnes mit sich selbst als Hypostase und göttliches Wesen zugleich anzeigen, also wesentliche Prädikate der Gottheit wie auch die hypostatische Eigenheit der Person des Sohnes sichtbar werden.³⁴⁶ So gesehen ist der τρόπος sowohl filial als auch göttlich, indem die göttliche Natur des Sohnes sich der menschlichen Natur mitteilt und darin sichtbar wird. Maximus entwickelt in Amb. 5 beide Aspekte verschlungen ineinander.³⁴⁷ Dass die menschliche Natur Christi sowohl substanziell wie auch hypostatisch von der göttlichen Natur durchdrungen ist, drückt Maximus durch die andersartige Entstehung Jesu aus:

344 Maximus wendet die Methode der triplex via schon in Amb. 10 auf die Christologie an, um die Verklärung Christi auszulegen: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas I), 266,4–272,16 (1165B–1168D). Maximus bleibt in der monenergetisch-monotheletischen Auseinandersetzung bei der triplex via als wichtigster theologischer Methode in der Christologie und verfeinert diese weiter.

345 Man vergleiche dazu auch die chronologisch späteren Stellen: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 10, 136D11–137B1; Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 548,2–20 (292D11–293B3).

346 Larchet meint zwar schon, dass der Mensch durch die Vergöttlichung göttliche Prädikate erlangt, aber er geht nicht auf die Gottesprädikate der Einheit, Güte und Wahrheit ein, sondern spricht über die Schwierigkeit, die Vergöttlichung zu beschreiben. So der Titel des letzten Kapitels seiner Arbeit: Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 474: „La difficulté de concevoir la divinisation.“

347 Maximus geht von einer Perichorese der Energien Christi aus: Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 5, 26,150–27,155 (1053B): Καὶ ὑπὲρ ἀνθρωπὸν ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου, κατ' ἄκρην ἔνωσιν δίχα τροπῆς συμφυεῖσαν δεικνὺς τῇ θεϊκῇ δυνάμει τὴν ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν, ἐπειδὴ καὶ ἡ φύσις ἀσυγχύτως ἐνωθεῖσα τῇ φύσει, δι' ὅλου περιεχωρήκεν, μὴδὲν ἀπόλυτον παντάπασιν ἔχουσα, καὶ τῆς ἡνωμένης αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν κεχωρισμένον θεότητος.

Über die Substanz hinaus wurde er zur Substanz, weil er einen anderen Anfang der Entstehung und der Zeugung für die Natur schuf, indem er einerseits empfangen wurde, als Samen des eigenen Fleisches, andererseits geboren wurde, indem er das Siegel der Jungfräulichkeit für die Gebärende wurde. So zeigte er den Widerspruch der unvermischbaren Realitäten, die gleichzeitig wahr wurden in ihr. Denn ein und dieselbe war Jungfrau und Mutter, als sie die Natur durch die Vereinigung der Gegensätze erneuerte, da Jungfräulichkeit und Zeugung gegensätzliche Realitäten sind, deren Zusammenkommen von Natur aus durch niemanden erdacht werden könnte. Deswegen ist die Jungfrau auch wahrlich Gottesgebärende, indem sie übernatürlich auf die Weise eines Samens den überwesenhaften Λόγος empfing und gebar, da sie als gebärende die Mutter des Säenden und des Gesäten war.³⁴⁸

Die Erneuerung der Natur vollzieht sich gemäss diesem Text aus Amb. 5 durch das Zusammenkommen von Gegensätzen, die von Natur aus nicht zusammenkommen können. Gerade hierin zeigt sich die grössere Einheit Gottes bzw. das Gottesprädikat der Einheit an: Diese Vereinigung kann nur die göttliche Natur aus ihrer alle Dimensionen der Schöpfung als Ursache umfassenden und transzendierenden Macht vereinen. Dass sich diese Vereinigung der Gegensätze nun in der Empfängnis Jesu durch die Jungfrau vollzieht, die Mutter bleibt, deutet auf der geschöpflichen Ebene die sohnschaftliche Identität, oder den filialen Charakter der Person des Sohnes an, den die Jungfrau als Gottesgebäerin austrägt.

Christi menschliche Natur wird affirmiert (ihr umfassender λόγος ist derselbe wie der unsere), gleichzeitig wird der postlapsarische τρόπος der Menschheit verneint, indem zusätzlich zu gewissen menschlichen Eigenschaften auch noch diesen entgegengesetzte treten, die ebenso natürlich sind, aber von Natur aus nicht zur gleichen Zeit in derselben menschlichen Hypostase existieren können: Jungfrau und Mutter, Zeugung ohne Samen.³⁴⁹ In der Person Christi

348 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 26,139–149 (1052D–1053A): 'Υπὲρ οὐσίαν οὖν οὐσιώθη, γενέσεως ἀρχὴν καὶ γεννήσεως ἑτέραν τῇ φύσει δημιουργήσας, συλληφθεὶς μὲν, σπορὰ τῆς οἰκείας σαρκὸς, τεχθεὶς δὲ, σφραγὶς τῆς παρθενίας τῇ τεκούσῃ γενόμενος, καὶ τῶν ἀμίκτων ἐπ' αὐτῆς τὴν ἀντίφασιν δείξας συναληθεύουσιν. Ἡ γὰρ αὕτη καὶ παρθένος καὶ μήτηρ, καινοτομοῦσα τὴν φύσιν τῇ συνόδῳ τῶν ἀντικειμένων, εἴπερ τῶν ἀντικειμένων παρθενία καὶ γέννησις, ὧν ἐκ φύσεως οὐκ ἂν τις ἐπινοηθῇσεται σύμβασις. Διὸ καὶ θεοτόκος ἁληθῶς ἢ Παρθένος, ὑπερφῶς δίκην σπορὰς συλλαβοῦσα τὲ καὶ τεκούσα τὸν ὑπερούσιον Λόγον, ἐπεὶ τοῦ σπαρέντος τὲ καὶ συλληφθέντος, κυρίως ἢ τίκτουςα, μήτηρ.

349 In der sohnschaftlichen Geburt zeigt sich, damit verschlungen, die Vereinigung anderer „Gegensätze“ in Christus an: Fassbarkeit und Unfassbarkeit, Offenbarkeit und Verborgenen-

werden diese natürlichen Realitäten auf eine Weise vereint, die den Verstand übersteigt, so dass die Person Christi durch ihre Einigungskraft Affirmation und Negation transzendiert und so zum Mysterium wird:

Denn, indem der überwesentliche Λόγος über uns hinaus wahrlich in unserer Natur substantiiert wurde, verband er mit der Affirmation der Natur und ihrer natürlichen Eigenschaften die transzendente Negation und wurde Mensch und verband die übernatürliche Weise des Wiewesens mit dem λόγος des Seins der Natur, damit er auch glaubhaft mache, dass die Natur durch die Neuheit der Weisen keine Veränderung in ihrem λόγος erlitt, und die überunendliche Kraft zeige, die sich genauso auch durch die Entstehung der Gegenteile offenbarte.³⁵⁰

Alles an Christi Menschheit ist natürlich und menschlich, aber gleichzeitig offenbart sich in der *Vereinigung von gegensätzlichen menschlichen Qualitäten* die Göttlichkeit Jesu, der in seiner einheitlichen und paradoxen Gestalt das menschlich-beweisende Fassungsvermögen übersteigt und nur dem Glauben zugänglich ist:

„Was soll einer die übrigen Dinge durchgehen, die viele sind, durch welche der göttlich Sehende über die Vernunft hinaus Dinge erkennt, dass auch die Dinge, die über die Menschenliebe Jesu affirmiert werden, die Kraft einer transzendentalen Negation besitzen?“ Als der überwesenhafte Λόγος alle Dinge der Natur mit der Natur in einer unaussprech-

heit, Wort und Unsagbarkeit, Erkennen/Geist und Nichterkennen, Wesen und Überwesen: Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 22,53–65 (1049A–B): αὐτός τε μείνας παντάπασιν ἀληπτος, καὶ τὴν οἰκείαν σάρκωσιν, λαχούσαν γένεσιν ὑπερούσιον, μυστηρίου παντός δειξας ἀληπτοτέραν, τοσοῦτον καταληπτός δι' αὐτὴν γεγωνώς ὅσῳ πλέον ἐγνώσθη δι' αὐτῆς ἀληπτότερος. Κρύφιος γάρ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν, φησὶν ὁ διδάσκαλος, ἢ ἵνα τὸ θεϊότερον εἶπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει. Καὶ τοῦτο γάρ Ἰησοῦ κέκρυπται, καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὐδὲ νῶ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξήκται μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει, καὶ νοούμενον ἀγνωστον. Τί τοῦτο πρὸς ἀπόδειξιν θείας ὑπερουσιότητος γένοιτ' ἂν ἀποδεικτικώτερον, ἐκφάνσει τὸ κρύφιον, καὶ λόγῳ τὴν ἀφασίαν, καὶ νῶ δηλούσης τὴν καθ' ὑπεροχὴν ἀγνωσίαν, καὶ τὸ δὴ μείζον εἰπεῖν οὐσίωσει τὸ ὑπερούσιον; Diese Auflistung steht vor und nach der Erwähnung der Jungfrauengeburt, die für Maximus zentral ist.

³⁵⁰ Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 27,155–162 (1053B–C): Ὑπὲρ ἡμᾶς γὰρ ἀληθῶς τὴν ἡμῶν οὐσίαν οὐσιωθεὶς ὁ ὑπερούσιος Λόγος, συνήψε τῇ καταφάσει τῆς φύσεως, καὶ τῶν αὐτῆς φυσικῶν καθ' ὑπεροχὴν τὴν ἀπόφασιν, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, τὸν ὑπὲρ φύσιν τοῦ πῶς εἶναι τρόπον ἔχων συνημμένον τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως, ἵνα καὶ τὴν φύσιν πιστώσῃται τῇ τῶν τρόπων καινότητι μὴ δεχομένην κατὰ τὸν λόγον ἀλλοίωσιν, καὶ δείξῃ τὴν ὑπεράπειρον δύναμιν, ὡσαύτως καὶ τῇ τῶν ἐναντίων γενέσει γνωριζομένην.

lichen Empfängnis anzog, besass er nichts menschliches, das aufgrund des natürlichen λόγος affirmiert war, was nicht auch göttlich war, und auf übernatürliche Weise verneint worden war. Diese die Vernunft übersteigenden Dinge konnte die Erkenntnis nicht aufnehmen, welche einzig im Glauben der recht das Geheimnis Christi verehrenden Menschen ein Begreifen besitzt.³⁵¹

Wir sehen hier m. E., dass dasselbe Prinzip der göttlichen Einheit, das Maximus in der Gotteslehre entwickelt, sich für ihn in der Person Christi darstellt und die Anwendung der theologischen Methode notwendig macht. Die Einheit von Gegensätzen in der Entstehung Jesu deutet auf die Freiheit der Entstehung Jesu von natürlichen Zwängen geschlechtlicher Fortpflanzung und auf die Göttlichkeit Christi.³⁵² Ebenso legt Maximus die Wundertaten Christi als eine Erneuerung und coincidentia oppositorum der materiellen Elemente aus:

Auch wirkte Christus die Dinge des Menschen auf eine Weise, die den Menschen übersteigt, als er die Natur der Elemente leidenslos in den Begehungen erneuerte. Dies zeigt klar das instabile Wasser, welches das Gewicht materieller und irdischer Füße aushielt und nicht nachgab, sondern durch eine übernatürliche Kraft nicht zerfloss, da Christus ja wahrlich mit unbenetzten Füßen, die eine körperliche Masse und materielles Gewicht besaßen, auf der nassen und instabilen Substanz hinübergehend schritt, als er auf dem Meer wandelte wie auf Erdboden. So zeigte er ungetrennt mit der Kraft der eigenen Gottheit die natürliche Aktivität

351 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 27,168–28,177 (1053C–D): „Τί ἄν τις τὰ λοιπὰ πάμπολλα ὄντα διέλθοι, δι' ὧν ὁ θείως ὁρῶν ὑπὲρ νοῦν γινώσεται καὶ τὰ ἐπὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Ἰησοῦ καταφασκόμενα, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα;“ Τὰ γὰρ τῆς φύσεως πάντα μετὰ τῆς φύσεως κατὰ σύλληψιν ἄρρητον ὑποδύς ὁ ὑπερούσιος Λόγος, οὐδὲν εἶχεν ἀνθρώπινον φυσικῶ λόγῳ καταφασκόμενον, ὃ μὴ καὶ θεῖον ἦν, τρόπῳ τῷ ὑπὲρ φύσιν ἀποφασκόμενον, ὧν ὑπὲρ νοῦν ὡς ἀναπόδεικτος ὑπῆρχεν ἡ γνώσις, μόνην κατάληψιν ἔχουσα τὴν πίστιν τῶν γνησίως τὸ τοῦ Χριστοῦ σεβαζομένων μυστήριον. Das Zitat ist aus Dionysius 4. Brief. Es ist deutlich, dass Maximus die negative Theologie des Areopagiten für die Christologie fruchtbar machen will und so sein Ansinnen deutlich wird, Gotteslehre und Christologie zu koordinieren.

352 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 28,177–188 (1053D–1056A): Καὶ γὰρ ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, οὐ δὲ ἄνθρωπος ἦν, ὅτι φύσει τῆς κατὰ φύσιν ἀνάγκης ἀνετος ἦν, τῷ καθ' ἡμᾶς οὐχ' ὑπαχθεὶς θεσμῷ τῆς γενέσεως, οὐχ' ὡς μὴ ἄνθρωπος, ὅτι κατ' οὐσίαν ὄλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ἦν, φύσει τῶν καθ' ἡμᾶς φυσικῶν ἀνεχόμενος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων, ἐπεὶ περ ἡμῖν ὁμοούσιος ἦν, ὅπερ ἡμεῖς κατὰ φύσιν ἄνθρωπος ὦν, ἀνθρώπων ἐπέκεινα, καὶ νότητι τρόπων ὅπερ οὐχ' ἡμεῖς τὴν φύσιν περιγράφωμεν, καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγινώς, τοὺς ὑπὲρ φύσιν τρόπους καὶ τοὺς κατὰ φύσιν λόγους ἀλυμάντως ἀλλήλοις ἔχων συνημμένους, ὧν ἀμήχανος ἡ σύμβασις ἦν, αὐτὸς δὲ μὴδὲν ἐστὶν ἀμήχανον, ἀληθῆς γενόμενος ἔνωσις.

des eigenen Fleisches an, da ja die hinübergehende Bewegung von Natur aus zu dieser gehörte und nicht zu der dieser hypostatisch geeinten überunendlichen und überwesenhaften Gottheit.³⁵³

Wenn der *τρόπος* Christi unter dem Blickwinkel der Naturen und deren Energien, die Christus auf bestimmte Art und Weise zum Vollzug bringt, betrachtet wird, kann Maximus von den *τρόποι* Christi sprechen, wie er auch mehrere natürliche *λόγοι* in sich vereint. Aus dem Blickwinkel der Person des Sohnes betrachtet, kann Maximus den *τρόπος* Christi aber auch als einfachen *τρόπος* und die Einheitlichkeit des göttlich-menschlichen Handelns bezeichnen.³⁵⁴ Die Einzahl des *τρόπος* in diesem Kontext kann sich nur auf die sohnschaftliche Identität Christi beziehen! Die Auswechselbarkeit von Plural und Singular weist darauf hin, dass der Begriff *τρόπος* den freien Vollzug der Naturen durch die Person Christi bedeutet, nicht nur ein Bündel von Eigenschaften, seien diese nun hypostatische Idiome oder Akzidenzien der individuierten Menschennatur.

Die Vereinigung der Gegensätze, die sich auf der natürlichen Ebene abspielt, führt laut Maximus nicht zu einer zusammengesetzten natürlichen Tätigkeit/Energie in Christus, die Gegensätzliches wirken könnte, sondern setzt die zwei Naturen und deren Wirkkräfte in Christus voraus, die sich gegenseitig durchdringen. Für Maximus führt die Einigung von Gegensätzen in Christus aufgrund der Zweinaturenlehre gerade nicht zur Auflösung des Satzes vom Wider-

353 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 23,73–84 (1049B–C): Καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου, τὴν τῶν στοιχείων ἀπαθῶς καινοτομήσας φύσιν ταῖς βάσεσι. Καὶ δηλοῖ σαφῶς ὕδωρ ἄστατον, ὑλικῶν καὶ γεηρῶν ποδῶν ἀνέχον βάρος, καὶ μὴ ὑπέικον, ἀλλ’ ὑπερφυεὶ δυνάμει πρὸς τὸ ἀδιάχυτον συνιστάμενον, εἶπερ ἀληθῶς ἀβρόχοις ποσὶ, σωματικὸν ὄγκον ἔχουσι καὶ ὕλης βάρος, τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν μεταβατικῶς ἐπεπόμετο, περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης ὡς ἐπ’ ἐδάφους, καὶ τῇ δυνάμει τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἀχωρίστως διὰ τῆς μεταβάσεως συνεκφαίνων τῆς οἰκειᾶς σαρκὸς τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν, εἶπερ φύσει ταύτης ἡ μεταβατικὴ καθέστηκε κίνησις, ἀλλ’ οὐ τῆς ἡνωμένης αὐτῇ καθ’ ὑπόστασιν ὑπεραπείρου καὶ ὑπερουσίου θεότητος.

354 Siehe neben dem gerade eben zitierten Abschnitt: Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 25,117–123 (1052B): ἕτερος μὲν ὁ τοῦ εἶναι λόγος ἐστίν, ἕτερος δὲ ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος, ὁ μὲν, τὴν φύσιν, ὁ δὲ, τὴν οἰκονομίαν πιστούμενος, ὧν ἡ σύνοδος, τὸ μέγα τῆς ὑπερφυοῦς Ἰησοῦ φυσιολογίας ποιησαμένη μυστήριον, σωζομένην ἔδειξεν ἐν ταυτῷ τὴν διαφορὰν τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἑνωσιν, τὴν μὲν, ἀδιαιρέτως ἐν τῷ φυσικῷ θεωρουμένην λόγῳ τῶν ἡνωμένων, τὴν δὲ, ἀσυνγχύτως ἐν τῷ μοναδικῷ γνωριζομένην τῶν γινομένων. Hier sieht man schön, dass sich Maximus den *τρόπος* im Plural und Singular denken kann, je nachdem unter welcher Hinsicht er betrachtet wird. Dem *λόγος* der Natur fehlt die zusätzliche Qualifikation der Einfachheit, weil er sowieso immer im Singular steht. Dies setzt den *τρόπος* ebenfalls vom *λόγος* der Natur ab. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 25,131–133 (1052C): εἶπερ ἑαυτῷ προσφυῶς, μοναδικῶς ἡγουν ἐνοειδῶς ἐνεργῶν, καὶ διὰ πάντων ἀχωρίστως τῇ εἰδικῇ δυνάμει συνεκφαίνων τῆς οἰκειᾶς σαρκὸς τὴν ἐνέργειαν.

spruch.³⁵⁵ Maximus braucht die Unterscheidung der Energien, um zu erklären, dass das sterbliche Fleisch Christi aufgrund der hypostatischen Einheit zugleich lebensspendend wirkt.³⁵⁶ Die *communicatio idiomatum* versteht Maximus ganz realistisch und wesentlich wie Kyrill, will aber deshalb auf keinen Fall auf die Zweinaturenlehre verzichten und lässt die *communicatio* gemäss seinem Begriff der Perichorese geschehen, welche die bleibende Differenz der Gegensätze bewahrt.³⁵⁷ Hier zeigt sich die Leistung der Methode der *triplex via*, welche unterschiedliche Realitäten zueinander in Beziehung setzen kann, ohne deren substantielle Unterscheidung aufzuheben.

Maximus bringt in Amb. 5 gegenüber der monenergetischen Partei von Sergius und Pyrrhus einen Fortschritt, behält aber gleichzeitig diplomatisch ein terminologisches Muster der Gegenpartei bei und integriert es in seinen Entwurf, indem Maximus zwei Bezugsweisen von göttlichem und menschlichen Sein zusammenhält: Einerseits sind göttliche und menschliche Natur gewissermassen Gegensätze: Die menschliche leidet, die göttliche wirkt Wunder. Die menschliche Natur hat ihre Gesetze, die göttliche Natur die ihrigen. Die menschliche Zeugungsweise ist geschlechtlich, die göttliche geistig.³⁵⁸ Transzendenz Gottes, so könnte man sagen, drückt Maximus einerseits anhand der gegensätzlichen Abhebung der göttlichen Realität von der geschöpflichen aus. Andererseits denkt sich Maximus die Bedeutungen der Begriffe der Natur und der Energie Gottes und des Menschen analog. Die der menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Prädikate wohnen der menschlichen Natur zwar ein, dies darf aber nicht die analoge Differenz der Naturen aufheben. Eine aus Gott und Mensch zusammengesetzte Natur Christi würde laut Maximus zu einer Vierheit in Gott führen.³⁵⁹ Maximus kann die beiden Denkformen (Transzendenz und Immanenz) nur mit der Methode der *triplex via* zusammenbringen.

355 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 31,246–248 (1057B): Οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων μιᾶς καὶ τῇ αὐτῇ ἐνεργείᾳ τάναντία πέφυκε δρᾶν, ὅρῳ τὲ καὶ λόγῳ συνεχόμενον φύσεως.

356 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 32,252–255 (1057B–C): Οὐδενὶ γὰρ ὃ πέφυκεν εἶναι διὰ τὴν μίαν οὐσίαν Πατρὶ καὶ Πνεύματι ταυτὸν ὁ Υἱὸς, γέγονε ταυτὸν τῇ σαρκὶ διὰ τὴν ἔνωσιν, καὶ πεποίηκεν αὐτὴν ζωοποιὸν ἐνώσει τῇ πρὸς αὐτὸν, ἔχουσιν τὸ φύσει θνητὸν; vgl. auch: Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 22,51–53 (1048D–1049A): Οὐ γὰρ ὑπεξέυχθη τῇ φύσει γενόμενος ἄνθρωπος. Τοῦναντίον δὲ μάλλον συνεπήρεν ἑαυτῷ τὴν φύσιν, ἕτερον αὐτὴν ποιήσας μυστήριον.

357 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 32,267–33,271 (1057D–1060A): ἵνα δείξῃ τὸν κατὰ τὴν ἀπόρρητον ἔνωσιν τῆς ἀντιδόσεως τρόπον, κατ’ ἐπαλλαγὴν τὰ φυσικῶς ἑκατέρῳ μέρει τοῦ Χριστοῦ προσόντα, θατέρῳ πεποιημένον, χωρὶς τῆς ἑκατέρου μέρους πρὸς θάτερον κατὰ τὸν φύσει λόγον μεταβολῆς καὶ συμφύρσεως.

358 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 21,41–43 (1048C): ὑπὲρ ἀνθρώπους (ὅτι θεϊκῶς, ἀνδρὸς γὰρ χωρὶς) καὶ κατὰ ἀνθρώπους (ἀνθρωπικῶς γὰρ, ὅτι νόμῳ κυήσεως) ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος.

359 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 32,249–251 (1057B–C): Διὸ μίαν ἀπλῶς ἡ φυσι-

Offenbar wendet sich Maximus in Amb. 5 gegen eine falsch praktizierte Methode von Affirmation und Negation, die Pyrrhus und andere Interpreten von Dionysius in der Christologie betrieben:

Wenn die Weise der Einigung den λόγος des Unterschieds bewahrt, ist folglich der Ausdruck des Heiligen [neue theandrische Aktivität] eine Umschreibung, da er durch die sich aus diesem Ausdruck ergebende Bezeichnung des in der Natur doppelten Christus die zweifache Aktivität (Energie) aufzeigt (da ja der substanzielle λόγος der geeinten Realitäten aufgrund der Einigung in Natur und Qualität in keiner Weise gemindert wird), und er schafft nicht, wie einige meinen, durch eine Verneinung der Pole [die zwei Naturen bzw. Energien] eine Affirmation irgendeines Mitteldinges. Denn es gibt kein Mittelding in Christus, das durch eine Verneinung der Pole affirmiert werden könnte.³⁶⁰

Maximus nimmt hier Äußerungen des Pyrrhus auf, der natürlich nicht mia-physitisch für eine Natur in Christus argumentiert, sondern anhand der theandrischen Energie bei Dionysius für eine Energie aus der göttlichen und der menschlichen plädiert. Die Distinktion von λόγος und τρόπος ist als hermeneutisches Werkzeug zur Auslegung und Anwendung von Dionysius in der Christologie zu verstehen, im Zusammenhang mit der engen Verbindung von Natur und Energie. Maximus wirft Pyrrhus eine Verletzung des Satzes vom Widerspruch vor, wenn dieser die menschliche Substanz Christi affirmiert, die Energie jedoch aufgrund des Bewegtseins Christi durch Gott negiert, da Wesen und Energie für Maximus nicht zu trennen sind, sondern dieselbe Realität der Substanz bedeuten.³⁶¹ Man kann davon ausgehen, dass Pyrrhus einen Energie-

κὴν ἐπὶ Χριστοῦ θεότητος καὶ σαρκὸς ἐνέργειαν λέγειν οὐ θέμεις, εἴπερ μὴ ταυτὸν ποιότητι φυσικῇ θεότης καὶ σὰρξ, ἐπεὶ καὶ φύσιν, καὶ γενήσεται τετράς ἢ τριάς.

360 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 30,217–224 (1056D): Εἰ δὲ τῆς διαφορᾶς τὸν λόγον ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος ἔχει σωζόμενον, ἄρα περίφρασις ἐστὶν ἡ τοῦ ἁγίου φωνή, καταλλήλῳ κλήσει τοῦ διττοῦ τὴν φύσιν Χριστοῦ τὴν διττὴν παραδηλοῦντος ἐνέργειαν (εἴπερ φύσει τὴ καὶ ποιότητι κατ' οὐδένα τρόπον ἐκ τῆς ἐνώσεως ὁ τῶν ἡνωμένων οὐσιώδης μεμείωται λόγος), ἀλλ' οὐχ' ὥς τινες ἀποφάσει τῶν ἄκρων, τινὸς μέσου ποιουμένου κατάφασιν. Οὐκ ἔστι γὰρ τι μέσον ἐπὶ Χριστοῦ, τῇ τῶν ἄκρων ἀποφάσει καταφασκόμενον.

361 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 24,99–25,116 (1049D–1052B): Οὐκ ἀνείλεν οὖν τὴν συστατικὴν τῆς προσληφθείσης οὐσίας ἐνέργειαν, ὥσπερ οὐδ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν ὁ διδάσκαλος εἰπών· Ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη, καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου, ἀλλ' ἔδειξεν ἐπ' ἀμφοῖν τὴν καινότητα τῶν τρόπων, ἐν τῇ μονιμότητι τῶν φυσικῶν σωζομένην λόγων, ὧν χωρὶς, οὐδὲν τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ ἐπὶ ἐστίν. Εἰ δὲ φῶμεν ὡς τῆς μὲν προσληφθείσης οὐσίας θέσις, τῆς δὲ συστατικῆς αὐτῆς ἐνεργείας ἀφαίρεσις, ἡ καθ' ὑπεροχὴν ἐστὶν ἀπόφασις, τίνι λόγῳ τὴν αὐτὴν ἐπ' ἀμφοῖν ἴσως τεθεῖσαν, τῆς μὲν, ὑπαρξιν, τῆς δὲ, πάντως ἀναίρεσιν σημαίνουσιν δεῖξομεν; Ἡ πάλιν, ἐπεὶ περ

begriff vertrat, der dem Begriff des τρόπος bei Maximus sehr nahe kommt.³⁶² Indem Maximus den λόγος-Begriff, der Natur und Energie beinhaltet, vom τρόπος unterscheidet, kann er kohärenter zwischen Trinitätslehre und Christologie vermitteln als Pyrrhus, weil so der einen Gottesnatur eine Energie entspricht, und analog der einen Menschennatur eine Energie entspricht.³⁶³ Der τρόπος-begriff erfüllt so wie die synthetische Hypostase eine Vermittlungsfunktion zwischen Gottes- und Menschennatur Christi, so dass die begriffliche Transposition zwischen beiden Bereichen nicht in Frage gestellt wird. Von Christus kann nicht nur als von der Ursache das Menschsein ausgesagt werden, sondern so, dass er substantiell Mensch ist und die geschaffene Realität des Menschseins von ihm ohne Abstriche affirmiert werden muss, ohne dass damit Gottes Sein und das Sein des Menschen vermischt würden.

Die Problematik des menschlichen Willens Christi und dessen Verhältnis zu seiner Gottheit ist in Amb. 5 ebenfalls schon angedeutet.³⁶⁴ Das Bewegtsein der menschlichen Natur Christi durch seine göttliche Natur lässt sich

οὐκ αὐτοκίνητος ἡ προσληφθεῖσα φύσις ἐστίν, ὑπὸ τῆς ἡνωμένης αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν ἀληθῶς κινουμένη θεότητος, τὴν συστατικὴν αὐτῆς ἀφαιρούμεθα κίνησιν, μὴ δ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν ὁμολογήσωμεν, οὐκ αὐθυπόστατον φανείσαν, τουτέστι καθ' ἑαυτὴν, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ κατ' ἀλήθειαν αὐτὴν οὐσιωθέντι θεῷ Λόγῳ τὸ εἶναι λαβοῦσαν, ἴσῃ ἐπ' ἀμφοῖν τὴν αἰτίαν ἔχοντες τῆς παραίτησεως· ἢ καὶ τὴν κίνησιν τῇ φύσει συνολογήσωμεν, ἥς χωρὶς, οὐ δὲ φύσις ἐστὶ.

362 Vgl. die Stelle Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 596,14–17 (340D1–4): ΠΥΡ. Μίαν λέγοντες ἐνέργειαν τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ, καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος, οὐ λόγῳ φύσεως ταύτην προσεῖναι αὐτῷ φαμεν, ἀλλ' ἐνώσεως τρόπῳ.

363 Maximus will auch gegenüber Pyrrhus aufweisen, dass Dionysius die Energie für eine Realität der Natur selbst gehalten hat: Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 19,7–20,21 (1045D–1048B): Ἐπειδὴ κατὰ τὴν ἀπλήν ἐκδοχὴν τῆς ἀγίας γραφῆς, ὡς πάντων αἴτιος ὁ θεός, πᾶσι σημαίνεται τοῖς τῶν ἐξ αὐτοῦ παρηγγμένων ὀνόμασιν, οἰόμενον τυχόν καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν τοῦτῳ μόνον τῷ τρόπῳ πάλιν ἀνθρωπον τὸν θεὸν ὀνομάζεσθαι, τούτοις τὸν θεραπευτὴν Γάϊον ἔπανορθοῦται τοῖς ῥήμασιν ὁ πολὺς Διονύσιος, διδάσκων ὡς οὐχ' ἀπλῶς ὁ τῶν ὄλων θεὸς σαρκωθείς λέγεται ἀνθρωπος, ἀλλ' ὡς αὐτὸ κατ' οὐσίαν ὄντην ἀληθῶς ἀνθρωπος ὢν, ἥς μόνῃ τε καὶ ἀληθῆς ἐστὶν ἀπόδειξις, ἢ κατὰ φύσιν αὐτῆς συστατικὴ δύναμις· ἦν οὐκ ἂν τις ἀμάρτοι τῆς ἀληθείας, φυσικὴν φήσας ἐνέργειαν, κυρίως τε καὶ πρῶτως χαρακτηριστικὴν αὐτῆς, ὡς εἰδοποιὸν ὑπάρχουσαν κίνησιν γενικωτάτην, πάσης τῆς φυσικῆς αὐτῇ προσούσης περιεκτικὴν ιδιότητος, ἥς χωρὶς μόνον ἐστὶ τὸ μὴ ὂν, ὡς μόνου τοῦ μηδαμῶς ὄντος κατὰ τοῦτον τὸν μέγαν διδάσκαλον, οὔτε κίνησιν οὔτε ὑπαρξιν ἔχοντος.

364 Es geht um die Bewegung der menschlichen Natur durch Christus. Vgl. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 23,89–24,98 (1049C–D): εἴπερ ἀληθῶς γέγονεν ἀνθρωπος, ἀναπνέων, λαλῶν, βαδίζων, χεῖρας κινῶν, προσφῶς ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενος εἰς ἀντίληψιν τῶν αἰσθητῶν, πεινῶν, διψῶν, ἐσθίων, ὑπνῶν, κοιπῶν, σακρῶν, ἀγωνίων, καίτοι δύναμις ὢν αὐθυπόστατος, καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς, αὐτουργικῶς ψυχῆς δίκην φυσικῶς τὸ συμφυὲς σῶμα κινούσης, τὴν προσληφθεῖσαν φύσιν κινῶν, ὡς αὐτοῦ καὶ γενομένην ἀληθῶς καὶ λεγομένην, ἢ κυρίως εἰπεῖν, αὐτὸς δίχα τροπῆς τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ πραγματικῶς ἢ φύσις γενόμενος, ἀφαντασιάστως τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν πεπλήρωκεν.

nicht so erklären, dass seine menschliche Energie schlichtweg verneint werden müsste, wie Maximus seinen Gegnern vorwirft. Vielmehr soll laut Maximus der postlapsarische τρόπος von Christus negiert werden. Erst die Vereinigung des natürlichen bzw. wiederhergestellten λόγος der menschlichen Natur und deren Wirken und Wirkkraft mit einem göttlichen τρόπος macht das vollendete Mysterium Christi aus.³⁶⁵ Dies entspricht dem dritten Schritt der transzendenten Negation, die in einer harmonischen Vereinigung von Affirmation und Negation besteht und hier auf die zusammengesetzte Person Christi angewendet wird.

Wenn wir davon ausgehen, dass der dritte Schritt der triplex via ausserdem darin besteht, dass Affirmation und Negation sich „perichoretisch“ gegenseitig durchdringen, dann finden wir im Sinne einer Hypothese in der Affirmation die Komponente der Negation wieder und in der Negation die Komponente der Affirmation. So besteht die Affirmation der Menschennatur Christi auch in der Negation gewisser ihrer postlapsarischen Merkmale (wobei dies nicht die Unsterblichkeit und die Impassibilität Christi implizieren soll), während die Negation des postlapsarischen τρόπος gleichzeitig die Affirmation des τρόπος als eines Vollzugs der Natur durch die Person umfasst.

Was genau Maximus mit dem übernatürlichen τρόπος Christi meint, können wir vielleicht seiner Beschreibung des Menschen entnehmen. In Amb. 7 bietet Maximus ein langes Zitat aus Gregors Or. 38, in dem die Schaffung des Menschen als eine Mischung von Gegensätzen interpretiert wird.³⁶⁶ In Amb. 17 erklärt Maximus, dass das Zusammenkommen der Gegensätze im Menschen (und auch der Welt) nicht bedeutet, dass die Gegensätze in ihrer Eigenart einfach aufgehoben werden. Vielmehr durchdringen diese einander und vertragen sich in freundlicher Gemeinschaft. Die Vereinigung der Gegensätze im Menschen versteht Maximus so anhand der chalkedonischen Logik und der

365 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 25,116–123 (1052B): γινώσκοντες ὡς ἕτερος μὲν ὁ τοῦ εἶναι λόγος ἐστίν, ἕτερος δὲ ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος, ὁ μὲν, τὴν φύσιν, ὁ δὲ, τὴν οἰκονομίαν πιστούμενος, ὧν ἡ σύνοδος, τὸ μέγα τῆς ὑπερφυῶς Ἰησοῦ φυσιολογίας ποιησαμένη μυστήριον, σωζομένην ἔδειξεν ἐν ταυτῷ τὴν διαφορὰν τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἑνωσιν, τὴν μὲν, ἀδιαιρέτως ἐν τῷ φυσικῷ θεωρουμένην λόγῳ τῶν ἡνωμένων, τὴν δὲ, ἀσυγχύτως ἐν τῷ μοναδικῷ γνωριζομένην τῷ τῶν γινομένων.

366 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constas 1)*, 7, 124,17–126,6 (1093D–1096A). Die Engel sind als reine Geister schweigende Verkünder Gottes, wobei der Mensch als Mischung von Geist und Materie Gott mit lauthaften Worten preist. Maximus nimmt dies auch anderswo auf, wenn er Gott selbst als Einheit von Klang und Schweigen beschreibt, die der Mensch durch ein beredtes Schweigen anruft. Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 19,278–284.

Perichorese.³⁶⁷ Analog dazu ist in Christus die Vereinigung der Gegensätze als eine Wahrung der Extreme zu denken, mit dem Unterschied, dass Christus als einziger den „Gegensatz“ von geschaffenem und ungeschaffenem Sein aus Amb. 41 versöhnt, ohne die Kreatürlichkeit aufzuheben, und so der Zugang zu Christus durch die Methode der triplex via geleistet wird. Christi Seinsmodus übersteigt dadurch die Möglichkeiten der Natur. Der bleibenden Bedeutung der Affirmation des Geschöpflichen kann entnommen werden, dass die natürliche Wirkkraft und das Wirken der menschlichen Natur durch den göttlichen τρόπος Christi, der die Natur über sich hinaus hebt, nicht ausgeschaltet und negiert werden, sondern untrennbar mit dem göttlichen Wirken vereint werden. Die göttliche Kraft erscheint so immer zusammen mit der menschlichen Energie Christi:

Wenn es aber für diese Lehren keinen Grund gibt, muss man fromm die Naturen Christi bekennen, deren Hypostase er selbst war, und seine natürlichen Aktivitäten (Energien), deren wahrhafte Einigung er war, da er sich selbst entsprechend, auf einzige oder einfache Weise gemäss beiden Naturen wirkte, und in allen Dingen die Aktivität (Energie) des eigenen Fleisches untrennbar zusammen mit der göttlichen Kraft offenbarte.³⁶⁸

Erst wenn klar ist, dass Christus seine menschliche Seite und deren Aktivität affirmiert, kann Christus für Maximus glaubwürdig als Sohn Gottes erscheinen:

Wie wird aber Christus glaubhaft, wenn er gemäss einem der Dinge aus denen er besteht, in denen er ist und die er ist, unbewegt und inaktiv bleibt?³⁶⁹

Und erst aufgrund der Affirmation der geschöpflichen Seite und ihrer Aktivität kann die Einigung überhaupt erst geschehen und Christus sich als wahr und glaubwürdig bzw. gut erweisen:

367 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (Constas 1), 17, 388,23–390,12.

368 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 25,127–133 (1052C): Εἰ δὲ τούτων λόγος οὐδεὶς, εὐσεβῶς ὁμολογεῖσθαι χρή τὰς τε τοῦ Χριστοῦ φύσεις ὧν αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, καὶ τὰς αὐτοῦ φυσικὰς ἐνεργείας ὧν αὐτὸς ἔνωσις ἦν ἀληθῆς κατ' ἅμφω τὰς φύσεις, εἴπερ ἑαυτῷ προσφυῶς, μοναδικῶς ἤγουν ἐνοειδῶς ἐνεργῶν, καὶ διὰ πάντων ἀχωρίστως τῇ θεϊκῇ δυνάμει συνεκφαίνων τῆς οἰκείας σαρκὸς τὴν ἐνέργειαν.

369 Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 26,137f. (1052D): Πῶς δὲ πιστώσεται, καθ' ἐν τῶν ἐξ ὧν, ἐν οἷς τε καὶ ἅπέρ ἐστιν ἀκίνητος μένων καὶ ἀνενέργητος;

Denn der fleischgewordene Gott, der in einer unlöslichen Einheit die gesamte leidensfähige Kraft der eigenen Menschheit besass, die mit der gesamten aktiven Kraft der eigenen Gottheit zusammengewachsen war, wirkte als Gott auf menschliche Weise die Wunder, die durch ein von Natur aus leidensfähiges Fleisch erfüllt wurden, und als Mensch ging er auf göttliche Weise durch die Leiden der Natur, die gemäss göttlicher Vollmacht vollbracht wurden. Mehr noch: Beides tat er auf gott-menschliche Weise, da er gleichzeitig Gott und Mensch war. Durch die Wunder gibt er uns uns selbst zurück, weil wir als das offenbart wurden als was wir entstanden sind, durch die Leiden gibt er uns zu sich selbst, indem wir das wurden, was er offenbart hat, und durch beide beglaubigte er die Wahrheit der Realitäten aus denen, in denen und als die er existierte, als einzig wahrer und glaubhafter. Und er will, dass er als der, der er ist, von uns bekannt wird.³⁷⁰

Die Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrem ursprünglich intendierten Zustand und die Vereinigung mit Gott durch Christus gehen Hand in Hand. Anders gesagt: Die Affirmation der menschlichen Natur Christi, durch welche die Wunder erfüllt wurden, geht zusammen mit der Selbstidentifikation Gottes mit uns in den Leiden, die er aus göttlicher Freiheit vollbringt. Maximus bezeichnet abschliessend Christus als einzig wahren und glaubhaften bzw. treuen Gott. Es ist leicht, in dieser Bezeichnung wiederum die Gottesprädikate der Einheit, Wahrheit und Güte wiederzuerkennen.

10.7 Fazit

Wir haben gesehen, dass Maximus die Einheit Christi sehr differenziert fasst und in Christus die gesamte Spanne zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein methodisch durch die triplex via zur Geltung kommen lässt. Dies erlaubt ihm, zwischen anthropologischer Realität und göttlicher Realität in

³⁷⁰ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 33,285–34,296 (1060B–C): "Ὁλη γὰρ τῇ δραστηρικῇ δυνάμει τῆς οἰκείας θεότητος ὁ σαρκωθεὶς Λόγος ὄλην ἐσχηκώς συμφυεῖσαν καθ' ἑνωσιν ἄλυτον τὴν παθητικὴν τῆς ἰδίας ἀνθρωπότητος δυνάμιν, ἀνθρωπίνως θεὸς ὢν ἐνήργει τὰ θαύματα, διὰ σαρκὸς φύσει παθητῆς συμπληρούμενα, καὶ θεϊκῶς ἀνθρώπος ὢν διεξῆλει τὰ πάθη τῆς φύσεως, κατ' ἐξουσίαν ἐπιτελούμενα θεϊκῇ, ἄμφω δὲ μᾶλλον θεανδρικῶς, ὡς θεὸς ὁμοῦ καὶ ἀνθρώπος ὢν, τοῖς μὲν, ἡμᾶς ἑαυτοῖς ἀποδιδοὺς, φανέντας ὅπερ γεγόναμεν, τοῖς δὲ, διδοὺς ἡμᾶς ἑαυτῷ, γενομένους ὅπερ παρέδειξε, καὶ δι' ἀμφοτέρων πιστούμενος τὴν τῶν ἐξ ὧν, ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ ὑπῆρχεν ἀλήθειαν, ὡς μόνος ἀληθὴς καὶ πιστὸς, καὶ ὅπερ ἐστὶ παρ' ἡμῶν ὁμολογεῖσθαι βουλόμενος.

Christus klar zu unterscheiden und diese gleichzeitig „perichoretisch“ aufeinander zu beziehen. Als entscheidendes Ergebnis der selektiven Analyse von Amb. 5 muss festgehalten werden, dass Maximus den *τρόπος* Christi als den Vollzug einer Vereinigung von Gegensätzen beschreibt. Gerade anhand dieser Vereinigung von Gegensätzen, die die geschaffene Natur selbst nicht leisten kann, offenbart sich die Göttlichkeit Christi in der Menschheit Christi. Die Einheit Gottes selbst stellt sich so in der Schöpfung dar. Gleichzeitig offenbart Gott in seiner Menschwerdung die wahre Natur des Menschen, wie Gott sie intendiert hat, indem Christus die Spannungen und Gegensätze in der Schöpfung harmonisch vereinigt, was eigentlich die Aufgabe des Menschen gewesen wäre. Man könnte sagen, dass Christus den vollkommen Selbstvollzug der göttlichen Einheit durch die göttlichen Personen in der Menschwerdung für die Menschennatur exemplarisch wiederholt und sich selbst offenbart, indem er die menschliche Natur und ihre Einheit auf göttlich vollkommene Weise in seiner Person vollzieht.

Der konkrete Selbstvollzug der Menschennatur durch Christus kann schlussendlich als das zentrale Problem der Debatte um die Willen Christi bezeichnet werden. Maximus folgt in seiner Ausarbeitung einer Antwort auf die Frage nach den Willen in Christus der in Amb. 5 offenkundigen Systematik der *triplex via*. Wir behandeln Maximus' Lehre im nächsten Teil unter der Überschrift der Güte und Wahrheit Christi, da es um das Verhältnis von Christi Menschheit zu Gott als Wahrheit und Güte geht.

Güte und Wahrheit Christi: Die menschliche Freiheit Christi in der Einheit mit Gott

Die Problematik, die Maximus in der Debatte um die Willen Christi anspricht und die sich vor allem um die Auslegung der Getsemaneperikope dreht, behandeln wir hier unter der Rubrik „Güte und Wahrheit Christi“. Verbunden mit dem Willen als Streben nach dem Guten ist die Erkenntnis des Guten. Besonders deutlich wird die Interdependenz von Wille und Erkenntnis in Christus, wenn Maximus das Problem der γνώμη in Christus behandelt. Obwohl nicht ganz klar ist, ob Maximus schon von Anfang an eine γνώμη Christi im Sinne eines Zweifels oder Überlegens ausgeschlossen hat, so ist doch klar, dass er in den späteren christologischen Schriften des monotheletischen Streites diese γνώμη ausschliesst. Zum Dyotheletismus bei Maximus existiert schon einige Forschungsliteratur, weswegen wir uns hier auf einige weiterführende Gedanken beschränken können.

M. Doucet hat die ganze Debatte ausführlich beschrieben und eine Edition der Disputatio mit Pyrrhus angefertigt. Doucet sieht zwei Prinzipien als fundamental für Maximus' Dyotheletismus an: Maximus identifiziere erstens Christus mit seinen Naturen (Christus ist seine Naturen) gemäss seinem Verständnis der Relation von Natur und Hypostase.¹ Zweitens hätte für Maximus die allgemeine Natur Vorrang vor den Bestimmungen, die die Hypostase in sie einführt.² Doucet beschreibt die Christologie des Maximus, besonders was die Willensfrage anbelangt, als ein „rapprochement“ der alexandrinischen mit der antiochenischen Christologie, ohne dass Maximus dabei dieselbe Fülle an psychologischen Beobachtungen erreiche wie Theodor von Mopsuestia.³ Doucet hat später u. a. auf die einflussreiche Arbeit von Léthel⁴ durch drei wichtige Aufsätze reagiert.⁵

Eine weitere Arbeit zur Willensfrage hat Prado abgeliefert. Er beschäftigt sich mit der Frage, wie sich das immanente Streben des natürlichen Willens

1 Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 115.

2 Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 120.

3 Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 158; 229 f.; 351.

4 Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*.

5 Doucet, „Vues récentes sur les ‚métamorphoses‘“; Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“; Doucet, „La volonté humaine du Christ“.

nach dem Leben zu einer Öffnung des Willens gegenüber dem transzendenten Gott als Ziel verhält.⁶ Prado beschreibt, dass die γνῶμη im Verlust der unfehlbaren Orientierung zum Guten besteht. Die unfehlbare Orientierung zum Guten stelle eine höhere Stufe der Freiheit dar, als die gnomische Wahlfreiheit. Die Eigenaktivität des Willens und die menschliche Freiheit werde also durch eine Verneinung der γνῶμη als Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse keineswegs zerstört, sondern bewahrt.⁷

Zur Disputation mit Pyrrhus und zur Willensfrage hat sich Ende der 80er Jahre Farrell geäußert, der sich gegen eine bloße Identifikation von Wahlfreiheit und γνῶμη bei Maximus einsetzt und die freie Wahl auf die Seite des Willensvermögens schlägt.⁸

Bausenhart hat in seiner eminent wichtigen Arbeit die christologische Vorgeschichte der monotheletischen Debatte ausführlich aufgearbeitet und die Literatur dazu verarbeitet.⁹ Maximus' Verneinung der γνῶμη als Veränderlichkeit des Willensentschlusses in Christus kommt bei Bausenhart in Kontinuität mit der Entwicklung der Christologie in der Alten Kirche zur Sprache, die den unveränderlichen Willen Christi als heilsnotwendig betrachtete. Durch Maximus' Verneinung der γνῶμη in Christus wird gemäss Bausenhart dem echten Menschsein Christi kein Abbruch getan. Maximus drücke dadurch Folgendes aus:

Zur Vollständigkeit der Natur tritt in Christus die absolute Vollkommenheit ihres Vollzugs. Und auch das Vollkommenheitsmoment der γνῶμη wird nicht negiert, sondern überschwenglich erfüllt; augustinisch gesprochen – und das Positive negativ formuliert – wird aus dem „posse non peccare“ ein „non posse peccare“.¹⁰

Auch beschreibt Bausenhart die Bedeutsamkeit der „Hypostase Christi als Subjekt- und Selbstsein seiner Naturen“.¹¹

Erst Bathrellos hat sich Ende der 90er Jahre wieder des Problems angenommen und den Willensbegriff bei Maximus analysiert.¹² Wir werden weiter unten genauer auf ihn eingehen.

6 Prado, *Voluntad y Naturaleza*, 271 f.

7 Prado, *Voluntad y Naturaleza*, 254–260; 274–276.

8 Farrell, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, 120–130.

9 Bausenhart, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, bes. 18–109.

10 Bausenhart, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 161.

11 Bausenhart, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 168–171.

12 Bathrellos, „The Relationship between the Divine Will and Human Will“; Bathrellos, *The Byzantine Christ*.

Blowers hat sich zu Schwagers These der soteriologischen Problematik einer Verneinung der γνώμη in Chistus geäußert und ebenfalls Anfragen an Maximus' Christologie gestellt, ohne jedoch Bausenharts Auseinandersetzung mit Schwager zu erwähnen.¹³

Im 2015 erschienenen Handbuch zu Maximus wurden einige Aufsätze zur Frage der γνώμη und des Willens bei Maximus veröffentlicht: Laird weist eine Traditionsgeschichte des Begriffs der γνώμη bei Chrysostomus auf¹⁴, während Neil sich mit der weiteren Geschichte des Begriffs befasst.¹⁵ Börjesson arbeitet erhellend heraus, wie Maximus gewisse Gedanken des Augustinus über den Willen indirekt rezipiert hat.¹⁶ McFarland entwickelt tiefergehende Reflexionen zu Maximus' Theologie des Willens und zur γνώμη, die den Forschungsergebnissen von Bausenhardt ganz ähnlich sind, welchen McFarland aber nicht nennt.¹⁷ In neuester Zeit hat sich Walker mit einem exzellenten Aufsatz zum nicht-gnomischen Willen als einer Vollendungsgestalt von Christi Freiheit bei Maximus zu Wort gemeldet.¹⁸

Christi Wollen des Guten bildet die treibende Kraft des menschlichen Willens Christi, der in diesem Wollen den einen Willen Gottes erfüllt. Dies geschieht jedoch gemäss den in der vorliegenden Arbeit gewonnenen Erkenntnissen nicht so, dass das menschliche Wollen Christi seinem göttlichen Willen gegenüber rein passiv wäre. Die Bewegung des menschlichen Willens durch Christi göttlichen Willen ist kein mechanisches und äusserliches In-Bewegung-Setzen eines toten Werkzeugs. Für Maximus sind die Kategorien der Passivität und der Instrumentalität insofern problematisch geworden, als die freie Aktivität des menschlichen Willens Christi in diesen Kategorien, zumindest wie sie traditionell gehandhabt werden und wie sie auch seine Gegner in der Auseinandersetzung mit Maximus benutzen, nicht adäquat ausgedrückt werden kann. Maximus hält aber an diesen Kategorien fest und verändert sie, indem er menschliche Passivität zusammen mit menschlicher Aktivität denkt und Instrumentalität und Freiheit nicht als Gegensätze versteht.

Es kann im Folgenden nicht darum gehen, eine komplette Darstellung des monotheletischen Streits und aller Texte des Maximus dazu zu bieten, da dies zu einem grossen Teil schon geleistet wurde.¹⁹ Vielmehr wollen wir Aspekte der

13 Blowers, „Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will“.

14 Laird, „Mindset“.

15 Neil, „Divine Providence and the Gnostic Will“.

16 Börjesson, „Augustine on the Will“.

17 McFarland, „The Theology of the Will“.

18 Walker, „The Freedom of Christ“; vgl. auch vom Verfasser: Bieler, „Maximus the Confessor on Christ's Human Will“.

19 Zur Vorgeschichte des Problems bei Severus vgl. Lebon, „La christologie du monophysisme

Lehre des Maximus beleuchten und zeigen, wie untergründig Güte und Wahrheit als die Namen Gottes in Zusammenhang mit der Einheit Gottes Maximus' Analyse von Christi Handeln prägen. Zunächst sollen die Gedanken des Maximus mit Philoponus' Ansichten kontextualisiert werden, damit der Werkzeugbegriff des Maximus an Schärfe gewinnt.²⁰

11.1 Λόγος-Hegemonie bei Philoponus

Maximus kannte Philoponus wohl unter anderem²¹ durch Anastasius' Werk gegen den Arbiter, das Maximus in Op. 20 (641) erwähnt.²² Philoponus begründet im Arbiter die Rede von einer Energie in Christus auf eine Weise, die an die Begründung des Sergius erinnert und einen Kontrast zu Maximus' Ansicht bildet.

Wie Sergius (und auch z. B. Gregor von Nyssa) bezieht sich Philoponus auf die Relation von Leib und Seele, um die Passivität der menschlichen Natur und die Rede von der einen Energie zu veranschaulichen: Die menschliche Natur Christi wird von seiner göttlichen Seite so bewegt wie der Leib von der Seele bewegt wird.²³ Der Leib wird von Philoponus vor allem als Instrument der Seele

syrien“, 562–566; Hovorun, *Will, Action and Freedom*, 25–28. Zur gesamten Geschichte vgl. Winkelmann, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*; Booth, *Crisis of Empire*, 186–328.

20 Zur Vorgeschichte des Instrumentenbegriffs in der Christologie vgl. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, 6–85; Gahbauer, *Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, 391–399.

21 Ein Zitat aus dem De anima Kommentar von Philoponus ist in Op. 1 belegt. Siehe Heinzer, „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors“, 378 f.

22 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 20, 229C1–4. Benevich geht davon aus, dass Maximus' Trinitätslehre eine Antwort auf Philoponus darstellt. Siehe Benevich, „Maximus Confessor's Polemics Against Tritheism“, 596. Dabei wird aber Anastasius I und dessen Antwort auf Philoponus als Zwischenglied gewiss nicht spurlos an Maximus vorbeigegangen sein.

23 Johannes Philoponus, *Arbiter*, Prooemium, 3 (175): „Rather, the relation which for us the body has with respect to the soul governing it, which moves its own impulses, a relation of such kind, in the case of Our Lord Christ, belongs to the whole human entelechy, which is moved by the divinity united to it, as [the divinity] wills. The rational soul, because of the union with the divinity, becomes, so to speak, moved by God, and has subjected all its rational movements instrumentally to the divine operations of the Λόγος united with it, since also the body is naturally the proper instrument of the soul. Hence there is one operation through the whole entelechy, which is principally moved by the divinity of Christ Our Lord but proceeds instrumentally through the rational soul united to him, and is completed in the movement of the divine body.“

gedacht und analog dazu setzt er die menschliche Natur Christi als ganze mit einem Instrument gleich, um einzig die göttliche Energie in Christus aktiv sein zu lassen. Der anthropologische Vergleich wird zur Begründung der einen Energie beigezogen.

Der Leib als Instrument der Seele weist für Philoponus noch eine gewisse Eigenaktivität gegenüber der Seele auf, die von der Seele nicht verursacht wird. Die Seele kann nicht alle natürlichen Bewegungen des Leibes (z. B. Gewicht, Wärme) beeinflussen, so dass dem Leib gewisse Eigenaktivität zukommt.²⁴ Dennoch verneint Philoponus die Eigenaktivität der menschlichen Natur in Christus, obwohl zumindest für Maximus im anthropologischen Paradigma eine Begründung für die menschliche Eigenaktivität und also für zwei Energien in Christus angelegt wäre. Philoponus sieht es als Zeichen einer höheren Perfektion in Christus an, dass Christi allmächtige Aktivität sich auch auf die rein natürlichen Bewegungen des Leibes erstreckt. So gibt es keine rein natürliche Aktivität der menschlichen Natur Christi, die nicht vollständig vom göttlichen Willen Christi beherrscht würde.²⁵ Philoponus scheint also vom anthropologischen Paradigma nur die bewusste Bewegung des Leibes durch die Seele für seine Christologie zu übernehmen. Die natürliche oder eher unbewusste und unbeeinflusste Aktivität des Leibes fällt demnach aus dem Vergleich mit Christus heraus und erfährt so eine Abwertung, die vielleicht origenistische Tendenzen im Werk des Philoponus anzeigt.²⁶ Alle natürlichen Bewegungen der Seele

24 Johannes Philoponus, *Arbiter*, Prooemium, 4 (176): „Therefore there was also something more in the Lord Christ, more than anything belonging to our entelechy. For with us we find certain movements proper to the body, for which the soul does not provide the causes. For only in the sort of [movements], where the body is moved principally by the soul, can [the soul] move it. Because it cannot control all the natural faculties of the body – for it cannot make something heavy not-heavy so that it would not incline downwards nor something hot not heat the things put next to it – the body must necessarily also have operations of its own, with no participation of the soul in them owing to its inability to govern them, as it pleases. Therefore it is true to say that such operations are proper to the body.“

25 Johannes Philoponus, *Arbiter*, Prooemium, 4 (176): „Concerning Our Lord Christ, however, the omnipotent divinity extended to every effect, and hence no natural movement, either of the soul or of the body, simply occurred merely according to the principle of nature, but it was governed by the divinity united to it, in such a manner as seemed good to [the divinity]: i. e. it transmitted the divine will to the body voluntarily through the mediation of the soul.“

26 Hainthaler meint, dass zumindest hinsichtlich der Auferstehungslehre des Philoponus nicht aller Verdacht des Origenismus ausgeräumt sei. Natürlich ist der Origenismus an der Wurzel griechische Philosophie, die Philoponus hochgeschätzt hat. Siehe Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4, 132. Philoponus geht von

und des Leibes sind unter der Kontrolle der Gottheit. Die Seele nimmt dabei eine vermittelnde Position ein, um die göttliche Kontrolle auch auf den Leib auszudehnen. Die Gottheit bleibt bei aller Aktivität die massgebliche Hauptursache.²⁷ Philoponus vergleicht also die menschliche Natur mit dem Leib, lässt dabei aber die Eigentätigkeit des Leibes aussen vor und schreibt entsprechend der Gottheit als einziger Ursache jegliche Eigentätigkeit zu. Unter die-

einer Nichtidentität des sterblichen und des auferstandenen Leibes aus, weil für die Auferstehung andere Leiber geschaffen würden, die nicht sterblich sind. Diese sind nicht nur der Zahl nach von den sterblichen Leibern verschieden, sondern auch der Art nach, weil die Sterblichkeit Wesensmerkmal des menschlichen Leibes ist. Technisch gesehen sind so die auferstandenen Leiber nicht mehr menschliche Leiber. Vgl. Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4, 141–144. Nicht nur Tritheisten haben sich gegen diese Lehre des Philoponus gewandt, wie Hainthaler darstellt, sondern auch Anastasius I von Antiochien: Die zugrundeliegende Substanz bzw. das Wesen des Leibes vergeht laut Anastasius durch die Auferstehung nicht, sondern wird zum Herrlicheren verändert. Die Sterblichkeit ist bei Anastasius im Gegensatz zu Philoponus kein untrennbares Wesensmerkmal des menschlichen Leibes und kein Teil der Definition desselben, sondern nur eine Qualität des Leibes, der als Substanz gegenteilige Qualitäten (wie z.B. Hitze und Kälte) aufnehmen kann, wenn er diese auch nicht gleichzeitig besitzen kann. Der auferstandene Leib erfährt demnach nur eine qualitative Veränderung, keine substanzielle, so dass die Identität von Christi sterblichem und unsterblichem Leib gewahrt bleibt. Siehe Anastasius I von Antiochien, *De orthodoxa fide orationes* V, 5,17f. (76,20–31): οὐκ ἄλλο ἐκεῖνο τοῦ ἐν ἀτιμία σπαρέντος ἀλλ’ αὐτὸ ἐκεῖνο πρὸς τιμὴν μεταποιηθέντος. ὅπερ σῶμα μὲν ἀληθῶς μεμένηκε σὰρξ δὲ οὐδαμῶς, οὐ τῆς ὑποκειμένης ἀπολομένης οὐσίας ἀλλ’ ἐπὶ τὸ ἐνδοξότερον μεταποιηθείσης. δεκτικὴ γάρ ἡ οὐσία ἐστὶ τῶν ἐναντίων ποιότητων, εἰ καὶ μὴ πασῶν ἅμα· καὶ οὐκ ἄλλη μὲν γίνεται· ἀλλοία δὲ, πεπωμαμένη δὴλον ὅτι καθ’ ἐτέρας ποιότητας παρ’ ἧς ἐπεποιῶτο πρότερον· ἀμείβει δὲ ταύτας, ὅταν δοκῇ τῷ δημιουργῷ. μὴ τοῖνυν ἀκούων τις πνευματικὸν ἐκ ψυχικοῦ νομίζετω μὴ τὸ πρότερον ἐγγεῖρθαι σῶμα. πλάνη γάρ τὸ τοιοῦτον καὶ τοῦ ἐχθροῦ τῆς ἀληθείας ὑποθήκη. ἡ γὰρ ὑποκειμένη, πάλιν λέγω, τῷ σώματι οὐσία μένει μὲν ἡ αὐτὴ διαπαντός, ἕως ἂν τῷ δημιουργῷ δοκῇ συνίστασθαι· μεταποιουμένη δὲ πρὸς τὸ πνευματικώτερον, ἀλλοία καὶ οὐκ ἄλλη ἐστίν. Bei Philoponus ist die Sterblichkeit *differentia specifica* des Leibes und damit Teil der Substanz, bei Anastasius Qualität und damit Akzidens. Wir sehen, dass es in der Debatte zwischen Philoponus und Anastasius um anthropologisch-philosophische Unterscheidungen geht, die in der Christologie breite Wirkungen zeitigen, gerade weil in der Christologie so stark mit dem anthropologischen Paradigma gearbeitet wurde. Andererseits kann die Christologie nicht ohne Auswirkungen auf die Anthropologie geblieben sein. Philoponus und Anastasius folgten sicher unterschiedlichen philosophischen Theorien der Beziehung von Universalien und partikularen Instanzen: Philoponus folgte einem Verständnis der Universalien *post rem*, Anastasius ging von Universalien *in re* aus. Vgl. Erismann, „The Trinity, Universals and Particular Substances“, 293, Fn. 59. Leontius von Byzanz hatte beide Theorien bis zu einem gewissen Grad kombiniert.

27 Johannes Philoponus, *Arbiter*, Prooemium, 4 (176): „originating from the divinity as from the principal cause it [the operation] is completed through the mediation of the soul in the divine body united to it. [6/7]“.

sen Umständen bleibt kaum Raum für eine menschliche Eigentätigkeit, die im Sinne menschlicher Freiheit Ursache für sich sein könnte.²⁸

Bei Philoponus können Eigenschaften, die den Teilen Christi zukommen, vom Ganzen ausgesagt werden, so wie alle Aktivitäten des Leibes und der Seele eines Menschen, obwohl sie nur durch einen Teil ausgeübt werden können, wie z. B. das Geschlagenwerden als körperliches Phänomen und die Liebe als primär seelisches Phänomen. Für Philoponus ist Christus ein Ganzes, von dem die Aktivitäten seiner Teile ausgesagt werden, und zwar aufgrund der göttlichen Kontrolle und der Befehlsgewalt über seine menschliche Natur.²⁹ Philoponus beschreibt also die Einheit des Aussagesubjekts ähnlich wie Sergius anhand des Grundverhältnisses der menschlichen Passivität gegenüber der göttlichen Aktivität Christi.³⁰ So kann Philoponus begründen, warum auch die der menschlichen Natur eigenen Leiden, die eigentlich dem Einfluss des menschlichen Willens entzogen sind, gerade weil sie der Natur zugehören, vom ganzen Christus aufgrund seiner göttlichen Kontrolle darüber ausgesagt werden können.³¹

Maximus wird ebenfalls sagen, dass Christi göttlicher Wille die Leiden zulässt und die natürlichen menschlichen Regungen unter göttlicher Kontrolle

28 Philoponus stimmt mit Severus überein, dass man in Christus von drei Naturen reden muss, wenn man von einer Zweinaturenlehre ausgehen möchte. Siehe Johannes Philoponus, *Arbiter*, VIII,30 (197). Es ist interessant zu sehen, dass Philoponus sich bewusst ist, dass die Sprache Gott auch mit dem Terminus der Substanz bezeichnet, obwohl Gott als solcher die geschaffene Welt transzendiert. Er teilt demnach mit Maximus das Bemühen um Kohärenz der Terminologie auf eine in seiner Geschlossenheit eindruckliche Weise. Siehe Johannes Philoponus, *Arbiter*, IV,17 (188); VIII,32 (199). Es ist aber klar, dass göttliche und menschliche Natur nicht einfach unter dasselbe Genus fallen. Siehe Johannes Philoponus, *Arbiter*, x,38 (206).

29 Johannes Philoponus, *Arbiter*, Prooemium, 4 (176): „So, just as in the case of this living being of ours too, one cannot speak of the operations of its double-constituted entelechy (for example, its walking, speaking, breathing, seeing, or hearing) as belonging to the body or to the soul on its own, but we say that they are common to the completed whole, originating from the soul but completed in the body; in the same way, one also has to speak of Our Lord Christ, because every natural faculty, whether psychic or bodily or of the composite from these two, was controlled by the divinity united to it, and responded to its commands; it is therefore impossible to divide in him any of the operations of those [constituents] from which the composite was made up.“

30 Vgl. Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 128–131.

31 Johannes Philoponus, *Arbiter*, Prooemium, 5 (176): „The passions occurring naturally to soul and body because of natural sickness which Christ voluntarily assumed as a sign of his true Incarnation, again by the principle of unity, while resulting from a part, are rightly predicated of the completed whole, both by custom and again for the reason that they did not happen without the will of the Λόγος.“

stehen. Diese göttliche Kontrolle steht für Maximus jedoch nicht im Gegensatz zur natürlichen menschlichen Eigenaktivität. Philoponus unterscheidet sich darin von Sergius, dass Sergius dem Konzil von Chalkedon zustimmt und die Unterscheidung von Hypostase und Natur akzeptiert, während Philoponus nur Akzidenzien und Substanzen als Realitäten annimmt.³² Sergius scheint jedoch die Möglichkeiten der Unterscheidung von Natur und Hypostase nicht so auszuschöpfen wie Maximus.

Philoponus führt die chalkedonische Unterscheidung von Substanz und Hypostase ad absurdum, indem er sie einer subtilen Untersuchung der Einheit des Aussagesubjekts unterwirft. Zwei Naturen mit demselben Namen zu bezeichnen kann entweder univok geschehen, so wie von Peter und Paul „Mensch“ als Oberbegriff ausgesagt werden kann. Dann haben wir aber zwei Christusse, so wie wir zwei Naturen haben. Oder der Name „Christus“ wird äquivok von zwei Naturen Christi ausgesagt. Auch dann kann die Einheit Christi nicht gewahrt werden, weil der einen Natur dann die Bezeichnung wirklich zukommt, der anderen nur der homonymen Bezeichnung nach, so wie der Seehund nicht wirklich ein Hund ist.³³ Das eine Aussageobjekt kann demnach bei Philoponus nur eine einzige Substanz sein, nicht zwei Substanzen, die

32 Johannes Philoponus, *Arbiter*, I, 7 (179f.): „Therefore if the natures qua being [natures] have been united, and for this reason a single entity has resulted from their union (or composition), it is, then, not a mere name, but a reality. But if it is a reality, it is one of two things: either a nature (or substance), or some of the accidents belonging with a substance.“ 111,14 (185): „For there is nothing between a substance and [accidents] accompanying to a substance.“

33 Johannes Philoponus, *Arbiter*, I, 9 (181): „But if the name „Christ“ is indicative of a nature, it is one of two things: it is indicative of one nature or of two [natures]. If one, I have what is sought, namely a truly composite, and not a simple [nature]. But if two, there are the alternatives: it is indicative of each of them separately, or of both together. If of each of them separately, so that Christ will be the divine and again the human [nature], will [the name „Christ“] be predicated homonymously of both of them, like „dog of the sea“ and „dog of the dry land“, or univocally, in the same way that the word „man“ [is used] of Peter and Paul? But if homonymously, there will be two Christs and not one, which participate in the name, but are different in the natures understood by the name. For this is homonymy, in the same way that „dog of the sea“ and „dog of the dry land“ are two dogs, in that „one“ belongs only in name and not in reality to what is understood by the name. But if univocally, as in the word „man“ [used] of Peter and of Paul, for whom not only the name, but also the nature understood by the name is the same, even so there will again be two Christs, just as Peter and Paul are two men; they are the same in species, but numerically two and not one. Hence, if there are not numerically two Christs, but truly one, i. e. in name and in reality, then the name „Christ“ is not indicative of two natures which are understood each on its own, as Nestorius would like to have it.“

irgendwie hypostatisch geeint wären.³⁴ Bei einer Beziehung von zwei Naturen kann es für Philoponus nur entweder Univozität oder Äquivozität geben.³⁵

Die Bilder, die Philoponus benutzt, um die Einheit der zusammengesetzten Natur auszudrücken, sind denen des Maximus ganz ähnlich: Licht, das Luft durchdringt; Eisen (bei Maximus Schwert), das vom Feuer durchdrungen wird.³⁶ Während Maximus aber die schneidende Aktivität des Schwertes und die brennende des Feuers betont, hebt Philoponus auf die Potenzialität der Helligkeit in der Luft ab, die vom Licht aktualisiert wird. Wieder haben wir das Schema von Aktualität und Passivität vor uns, das die Einheit Christi beschreiben soll und im Monenergismus des Sergius und des Pyrrhus aktuell werden wird.

11.2 Passivität und Aktivität bei Maximus

Maximus versteht die Instrumentalität der menschlichen Natur Christi nicht bloss als passive Tätigkeitslosigkeit des Fleisches bzw. der Menschennatur im Gegenüber zur Hegemonie des Λόγος, wie Philoponus dies zu tun scheint, sondern als Entsprechung zwischen der Aktivität Gottes und den menschlichen Handlungen Christi, in denen Gottes unsichtbares Handeln sichtbar wird.³⁷ Deutlich wird dies auch in einem den Dionysius auslegenden Ausspruch des Papstes Martin am Laterankonzil von 649, das Maximus entscheidend mitgeprägt hatte und sich gegen die Rede von einer Energie in Christus wendet:³⁸

34 Siehe Johannes Philoponus, *Arbiter*, IV,17 (188): „Divine and human nature, however, unless they have come to a unity of composite nature, would be divided in every respect, the duality not having been removed by composition; nor would they be united either in common genus or species. For the divine nature in its being transcends all that has been brought into existence by it, even if we often use our various names for it, when we call it „nature“ and „substance“.“

35 Vgl. auch Johannes Philoponus, *Arbiter*, III,15 (185f.).

36 Siehe Johannes Philoponus, *Arbiter*, X,37 (204).

37 Maximus betont die „antiochenische“ Linie in der Christologie genauso wie die „alexandrinische“ Linie. Vgl. Doucet, „La volonté humaine du Christ“, 153f. Zur Gottbewegtheit der menschlichen Natur Christi vgl. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 342–352. Doucet kommt zum Fazit, dass Maximus den Influx der göttlichen auf seine menschliche Seite unbestimmt lässt.

38 Siehe die Untersuchungen von Riedinger: Riedinger, „Aus den Akten der Lateran-Synode von 649“; Riedinger, „Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649“; Riedinger, „Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner“.

In der Natur auf unumschriebene Weise das Übernatürliche erkennend und durch das Übernatürliche die Natur unvermindert bestätigten.³⁹

Das wahre Paradox ist nicht, dass in Christus eine Energie (Aktivität) existiert, sondern dass eine ungeschaffene und eine geschaffene Energie unvermischt und ungetrennt in derselben Person existieren und offenbaren, dass dieselbe Person sowohl Gott als auch Mensch ist.⁴⁰ Der Werkzeugbegriff ist bei Maximus sowohl im Kontext der Selbstrelation von Wesen und Person, der Offenbarung Gottes in Christus, als auch der Heilsnotwendigkeit des menschlichen Handelns Christi zu verstehen. Die Forschung zu Maximus hat diese Ansicht als ein Hauptprinzip seiner dyotheletischen Christologie herausgehoben. Bausenhardt bezeichnet wie gesagt die Hypostase Christi als Subjekt- und Selbstsein seiner Naturen.⁴¹ Diese Selbstrelation der Hypostase Christi zu ihren Naturen und die gegenseitige Perichorese zwischen den Naturen Christi⁴² bringen es mit sich, dass sich im Leben Jesu der Sohn Gottes in seiner göttlichen Person (Filialität) und seiner göttlichen Natur (Harmonie von Wesen und Person; Güte, Wahrheit; Vereinigung der Gegensätze) offenbaren. Die Vergöttlichung des Menschen besitzt analog dazu ebenfalls eine perichoretische Struktur, indem sie die menschliche Eigenaktivität nicht ausschliesst, sondern zur Vollendung bringt.⁴³

Besonders in der Disputation des Maximus mit Pyrrhus wird deutlich, dass Maximus den Menschen nicht als totes Werkzeug versteht und der menschlichen Seite Christi nicht wie Pyrrhus nur Passivität zuweist. Die durch Maximus angestrebte Kohärenz der Denkformen und Kategorien in der Theologie spielt dabei eine entscheidende Rolle bei der Widerlegung des Einheitsverständnisses des Pyrrhus. Maximus bricht Pyrrhus' Schluss von der Anzahl Willen in Christus auf die Anzahl Wollender zu Beginn der Disputation durch eine Parallelisierung mit der Trinitätslehre auf, indem er den Schluss des Pyrrhus durch den folgenden Umkehrschluss widerlegt: Wenn man von der Anzahl Willen auf die Anzahl Wollender schliessen muss, dann auch von der Anzahl Wollender auf die Anzahl Willen. Dies würde aber in der Trinitätslehre bedeuten, dass Gott drei Willen hat, weil er aus drei Personen bzw. Wollenden besteht. Das

39 Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 150,13f.: ἐν τῇ φύσει τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀπεριγράφως γνωρίζων καὶ διὰ τοῦ ὑπὲρ φύσιν τὴν φύσιν ἀμειώτως πιστούμενος.

40 Siehe Riedinger, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, 150,14–20.

41 Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 168–171.

42 Zur gegenseitigen Perichorese vgl. Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 172–176.

43 Vgl. Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 179.

hiesse aber auch, von drei Naturen in Gott zu sprechen, was die Lehre des Arius gewesen sei.⁴⁴ Hier wird das Prinzip der Verbindung von Natur und Wille in der Trinitätslehre durchgezogen. Bei aller Identität der Person des Sohnes Gottes vor und nach der Menschwerdung, muss doch gemäss Maximus um der Korrelation von Trinitätslehre und Christologie willen angefügt werden, dass der Λόγος Gottes nicht mit ein und demselben Willensvermögen die Welt aus dem Nichts erschaffen hat und als Menschgewordener nach Speise begehrt hat.⁴⁵

Am Ende der Disputation zeigen sich grosse Unterschiede im Gebrauch der Terminologie zwischen Pyrrhus und Maximus. Pyrrhus verneint, dass die Ausdrücke und Sprachregelungen aus der Trinitätslehre in die Christologie übertragen werden dürfen.⁴⁶ Maximus führt gegen Pyrrhus die Notwendigkeit des συνθεολογεῖν für Vater und Sohn an, ohne das der Glaube seine Wahrheit verlöre.⁴⁷ Mit συνθεολογεῖν meint Maximus: Wenn der Vater und der Sohn nicht dieselbe Energie (und denselben Willen) haben, dann besitzen sie auch nicht dasselbe Wesen und können also nicht gemeinsam Gott genannt werden.⁴⁸

Pyrrhus will nicht deshalb von einer Energie und von einem Willen Christi sprechen, weil er der menschlichen Natur Christi ihre natürliche Wirkkraft und ihren Willen absprechen will, sondern weil er an der völligen Passivität der menschlichen Seite gegenüber Christi göttlicher Bewegung und Aktivität als Garant der Einheit der Person Christi auch im Vollzug festhalten möchte.⁴⁹ Um der Einheit der Naturen und der Person Christi willen ist Pyrrhus bereit, terminologische Inkongruenzen zwischen Trinitätslehre und Christologie auf sich zu nehmen, ja sogar für notwendig zu halten. Dagegen hat das Streben nach einer einheitlichen kohärenten Terminologie Maximus' Verständnis der Passivität und Instrumentalität entscheidend geprägt.

Maximus will sich nicht auf das Einheitsverständnis des Pyrrhus einlassen und nicht mit ihm die Relation von göttlicher Aktivität und menschlicher

44 Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 545,14–546,4 (289C13–292A2).

45 Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 543,17–25 (288C11–D5).

46 Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 604,16–20 (348C8–12). Man könnte hier anmerken, dass für neuplatonische Philosophen die Geltung von verschiedenen Denk- und Sprachregeln in der sinnlichen und der geistigen Welt eine wichtige Strategie der Harmonisierung von Aristoteles und Platon darstellte. Insofern war es nicht so weit hergeholt, wie es uns heute scheinen möchte, Trinitätslehre und Christologie verschiedenen Terminologien und Prinzipien unterzuordnen. Vgl. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, 95: In der Welt der transzendenten Formen herrschen andere Regeln als in der Welt der immanenten Formen. Der Rahmen dieser Harmonisierung war jedoch ganz platonisch. Siehe Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, 96.

47 Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 604,21–605,1 (348C13–D4).

48 Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 605,2–5 (348D5–8).

49 Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 606,12–14 (349C1–4).

„Aktivität“ exklusiv in den Kategorien von Aktivität und Passivität denken. Maximus will also die Benennung Gottes und des Menschen nicht aus einer Unterscheidung durch Kontrarietät von Gott und Mensch entwickeln. Dies würde für Maximus bedeuten, das Verhältnis von Gott und Mensch als Privation [falsch verstandene, reine Negation ohne Affirmation] zu definieren: Gott ist a; der Mensch ist nicht-a. Gemäss diesem Ansatz würden laut Maximus beide Glieder der Relation, göttliche und menschliche Aktivität, einander gewissermassen bedingen und verursachen und so die Gottheit ihr Sein, ihre Aktivität und ihr Gutsein gleichsam aus der Kontrarietät und dem Vergleich mit der menschlichen Natur beziehen. Umgekehrt müsste die menschliche Natur, wenn sie aufgrund des Aktivseins der Gottheit passiv ist, deshalb auch aufgrund des Gutseins Gottes schlecht sein müssen:

Denn keine Existenz, allgemein gesprochen, wird aus einer Gegenüberstellung oder aus einem Vergleich erkannt oder definiert. Andernfalls würden so die seienden Dinge als reziproke Ursachen voneinander erfunden werden. Denn wenn aufgrund dessen, dass die göttliche Bewegung eine Aktivität (Energie) ist, die menschliche Aktivität eine Passivität ist, dann wäre auch aufgrund dessen, dass die göttliche Natur gut ist, die menschliche Natur schlecht. Genauso würde gemäss der Umkehrung in der Entgegensetzung die göttliche Bewegung Aktivität genannt, weil die menschliche Bewegung Passivität genannt würde, und die göttliche Natur wäre gut, weil die menschliche Natur schlecht wäre. Aber weg damit! Denn diese Denkweise ist wirklich voller Torheit.⁵⁰

Stattdessen stellt Maximus seine Terminologie auf den ontologischen Boden einer nicht privativ, sondern „analog“ verstandenen Kausalität Gottes, die Gott auf den Menschen ausübt und diesem auch selbst daran Anteil gibt.⁵¹ Diese analog verstandene Kausalität Gottes fordert die Sprachform der triplex via.

In der Sicht des Maximus erleidet der Mensch gegenüber Gott als seiner Ursache einerseits passiv das Bewegtwerden, andererseits aber ist der Mensch auch dazu imstande, in ontologischer wie auch existenzieller Entsprechung zu

⁵⁰ Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 606,22–607,9 (349C12–D9).

⁵¹ In Op. 9 zieht Maximus eine Verbindung zwischen der göttlichen Freiheit und der geschaffenen Freiheit, die er bewirkt: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 128C10–D2. Zur Vollkommenheit der göttlichen und der menschlichen Natur gehört, dass beide einen Willen und eine Energie besitzen: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 128B5–C9.

Gott, d. h. im Gehorsam, aktiv das seiner Natur Eigene auszuüben.⁵² Aufgrund der Geschaffenheit durch Gott kann demnach die menschliche Natur analoge Bezeichnungen annehmen wie die Natur Gottes, aus der sie als ihrer Ursache, die alles in einem höheren Modus in sich enthält, stammt.⁵³ Gleichzeitig macht diese Ähnlichkeit es möglich, zwischen Gottesnatur und Menschennatur klar zu unterscheiden, indem Maximus nicht von einer Synonymität der Naturen ausgeht, ohne dabei in das andere Extrem der Äquivozität zu fallen.

11.3 Der menschliche Wille Christi in der Perspektive der theologischen Methode des Maximus

Die Perikope, in der vom Gebet Christi im Garten Getsemane berichtet wird, stellt den wichtigsten Bezugspunkt in der monenergetischen und monotheletischen Debatte dar und wurde von jeder Partei verschieden ausgelegt.⁵⁴ Debatte wurde, wie Christi menschlicher Wille von Gott dazu bewegt wurde, seinem eigenen Tod zuzustimmen. Maximus legt seine Position so dar:

Und um wiederum zu zeigen aus welchem Grund, wie und in welchem Ausmass dieses Besiegen [des Fleisches durch den stärkeren Gott] geschah, fügte ich hinzu: „Genau durch hypostatische Selbigkeit vergöttlichte der das Fleisch annehmende Λόγος das Fleisch“, damit ich klar daneben [neben das Zitat von Gregor von Nazianz] stellte, dass der fleischgewordene Λόγος das Besiegen aufgrund der hypostatischen Selbigkeit wirkte. Wie und in welchem Ausmass [das Besiegen geschah, zeigte ich so], dass das angenommene „hauptsächlich“ und in hohem Mass gemäss der Hypostase vergöttlicht wurde. Denn wenn der Λόγος Same des eigenen Fleisches wurde, indem er sich ohne Veränderung auf unsagbare Weise entäusserte, besass das Fleisch ihn offensichtlich per

52 Maximus verstand Gehorsam nicht als reine Passivität, sondern im Sinn einer freiwilligen Entscheidung, die auch die eigene natürliche Abneigung übersteigen kann. Siehe Doucet, „La volonté humaine du Christ“, 127. Siehe auch Prado, *Voluntad y Naturaleza*, 271f.: Das eine und selbe Gute stellt sich Christus unter einem dem Leben scheinbar entgegenstehenden Aspekt dar.

53 Vgl. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 607,15–608,12 (352A4–B12).

54 Zur Auslegung der Getsemanepassage bei Maximus vgl. Doucet, „La volonté humaine du Christ“, 131–143. Schon in der Psephos des Sergius klingt der Verweis auf die Getsemaneparikope in der Argumentation an. Siehe Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*, 1992, 542,13–16. Vgl. auch Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, 123–126, wo Léthel Op. 7, 16 und 3 übersetzt.

se als Hypostase, nachdem es angenommen wurde, weil das Fleisch sich vom Λόγος aufgrund ihrer (ich meine die Hypostase) nicht unterschied.⁵⁵

Man kann sagen, dass Christi seine Person in der menschlichen Natur vollzieht und so mit ihr identisch ist und sie „besiegt“. Aufgrund dieser hypostatistischen Identität mit seiner menschlichen Natur bewegt der Λόγος die menschliche Natur.

Christi Ja in Getsemane ist der konkrete Fall der Gottbewegtheit der menschlichen Natur durch den Λόγος und hat exemplarischen Charakter für die dem Menschen eigene Willensaktivität.⁵⁶ Der Mensch soll seine eigenen unnatürlichen Regungen besiegen, indem er Christus nachahmt.⁵⁷ Aus sich selbst ist er jedoch zu schwach dazu, so dass er der Hilfe Christi bedarf, der den Menschen seinen Sieg gnadenhaft schenkt.⁵⁸ Mit dem Begriff der ἐκνίκησις drückt Maximus die Bewegung der menschlichen Regungen Christi durch seine göttliche Person aus.⁵⁹ Christus besiegt und bewegt die Natur aber wie gesehen nicht so, dass er ihre natürlichen Realitäten zerstören würde. Vielmehr überstrahlt er die Helligkeit der Natur wie die Sonne die Sterne.⁶⁰

In Amb. 10 besiegt das strahlende Angesicht des verklärten Christus die Energie der Augen seiner Jünger.⁶¹ Dieses Besiegen der Erkenntniskraft be-

55 Siehe Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, 2, 42,19–43,28: Καὶ τίνι λόγῳ πάλιν, πῶς τὲ καὶ πόσον ἡ ἐκνίκησις γέγονεν δεικνὺς ἐπήγαγον, „ὑποστατικῇ ταυτότητι“ φάμενος „κυρίως αὐτὴν τοῦ προσλαβόντος Λόγου θεώσαντος“, ἵνα παραστήσω σαφῶς ὅτι τῷ λόγῳ τῆς ὑποστατικῆς ταυτότητος πεποίηκεν σαρκωθείς τὴν ἐκνίκησιν ὁ Λόγος· πῶς τὲ καὶ πόσον, ὅτι „κυρίως“ καὶ ὅσον θεῶσαι τὸ προσληφθὲν καθ’ ὑπόστασιν. Εἰ γὰρ σπορὰ γέγονε τῆς οἰκείας σαρκὸς, δίχα τροπῆς κενωθείς ἀφράστως ὁ Λόγος, αὐτὸν δηλονότι προσληφθεῖσα κυρίως ἡ σὰρξ ἔσχευ ὑπόστασιν, τῷ κατ’ αὐτὴν λόγῳ (φημὶ τὴν ὑπόστασιν) πρὸς αὐτὸν μὴ διαφέρουσα. Leider bricht die Handschrift hier aufgrund des Fehlens einer Seite ab.

56 Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 178–182.

57 Maximus Confessor, *Liber asceticus*, 33,285–35,295.

58 Maximus Confessor, *Liber asceticus*, 35,304–307; 99,844–851.

59 Maximus benutzt den Ausdruck auch für den Sieg Christi über den Teufel und die Leiden-schaften. Siehe z.B. Maximus Confessor, *Liber asceticus*, 29,243–31,251.

60 Siehe Maximus Confessor, *Mystagogia*, 11,141–152: πάντων πᾶσι κατὰ τὴν μίαν τῆς μόνης ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἀδιάλυτον σχέσιν τε καὶ φρουρὰν ἀφύρτως συμπεφυκώτων, τὴν πάσας τε καὶ ἐπὶ πᾶσι κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ὄντων φύσιν θεωρουμένης ἰδικὰς σχέσεις καταργοῦσάν τε καὶ ἐπικαλύπτουσιν, οὐ τῷ φθείρειν αὐτάς καὶ ἀναιρεῖν καὶ μὴ εἶναι ποιεῖν, ἀλλὰ τῷ νικᾶν καὶ ὑπερφαίνεσθαι, ὥσπερ ὁλότης μερῶν, ἡ καὶ αὐτῆς αἰτία τῆς ὁλότητος ἐπιφαινομένη, καθ’ ἣν ἡ τε ὁλότης αὐτὴ καὶ τὰ τῆς ὁλότητος μέρη φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι πέφυκεν, ὥς ὅλην ἔχοντα τὴν αἰτίαν ἑαυτῶν ὑπερλάμπουσιν, καὶ ὥσπερ ἥλιος ὑπερφανεὶς ἀστέρων καὶ φύσιν καὶ δύναμιν, οὕτω τὴν αὐτῶν ὡς αἰτιατῶν αἰτίαν καλύπτουσιν ὑπαρξιν.

61 Siehe Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem (Constat 1)*, 10, 190,21–192,7 (1128A–B); 254,16–21 (1160C); 270,1–11 (1168A–B).

schreibt Maximus in Amb. 10 mit dem letzten Schritt der triplex via, in dem der Mensch erkennt, dass Gott alles Erkennen übersteigt. Maximus wendet sich gegen Severus und implizit gegen seine monenergetischen Gegner, indem er eine Veränderung der Substanz in ihrem λόγος als Prinzip dieser Vergöttlichung bzw. Bewegung durch Gott negiert⁶². Stattdessen versteht er die Gottbewegtheit der menschlichen Natur Christi im Rahmen seiner theologischen Methode der triplex via und affirmiert zunächst die menschliche Natur mit all ihren natürlichen Regungen, um dann den bloss menschlichen τρόπος von ihr zu verneinen, und in einem dritten Schritt den göttlichen τρόπος und die vollständige menschliche Natur in Christus zusammenzubringen.

Maximus wendet seine theologische Methode des Dreischritts besonders instruktiv in Op. 7 (640–641) an, wo er sich mit dem Gehorsam Christi in Getsemane beschäftigt und beide Willensregungen Christi, das Nichtsterbenwollen und die das Heil der Welt bewirken wollende Annahme des Todes, dem menschlichen Willen Christi zuweist, der einzig der Liebe gehorsam sein will.⁶³ Der menschliche Wille Christi ist völlig geeint insofern er nur eine Absicht besitzt, die der Rettung der Welt, d.h. der Liebe, der alle seine einzelnen Willensakte eingegliedert und geeint sind.⁶⁴ Dagegen scheinen die Monotheleten, wie schon oben gesagt, die Negation des menschlichen Willens bzw. dessen Eigenaktivität dazu benutzt zu haben, die anscheinende „Meinungsänderung“ Christi in Getsemane, von einer Ablehnung des Kelches zur Akzeptanz, zu erklären. Maximus sieht hingegen die beiden Bewegungen des einen menschlichen Willens Christi in völliger Kontinuität, indem sich das Gute unter beiden Aspekten (Ablehnung und Akzeptanz) darstellt, aber in der Akzeptanz des Todes tiefer ergriffen wird.⁶⁵ Genauso wie es Merkmal des göttlichen τρόπος Christi war, in dessen Wundertätigkeit scheinbar gegensätzliche Eigenschaften in der menschlichen Existenz zu vereinen (Wandeln auf Wasser), so sind auch in der Getsemaneperikope für Maximus scheinbar gegensätzliche Regungen vereint: Die παράλησις des Kelches und die σύννευσις (auch ἐκπλήρωσις und ὑποταγή genannt) zum väterlichen, göttlichen Willen.⁶⁶

62 Siehe Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, 2, 43,32–48.

63 Zum Gehorsam Christi vgl. Doucet, „La volonté humaine du Christ“, 144–146. Op. 6, wo Maximus auch die Getsemaneszene auslegt, besprechen ausführlich Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ*, 86–99; Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, 69–71; Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“, 70–76; Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 249–263; Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 163–165.

64 Vgl. Doucet, „La volonté humaine du Christ“, 154f.

65 Widerstreben und Akzeptanz sind Akte desselben Vermögens. Vgl. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 235.

66 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 80C6–81A14; 3, 48C5–49A4.

Für Maximus sind diese Regungen Christi nicht solche unvereinbaren Gegensätze, wie für Sergius, der die Bitte um Verschonung nicht als gute Äusserung des menschlichen Willens verstehen kann, weil für ihn sonst gegensätzliche Subjekte in Christus existierten (Nestorianismus). Christus vereint für Maximus nicht zwei völlig unzusammenhängende Regungen in sich. Der Widerstand, der sich in der Bitte um Verschonung äussert, bedeutet nicht, dass Christus sich Gott einfach widersetzt. Beide Regungen Christi sind notwendige Teile seines Gebetes an den Vater, und seine Bitte um Verschonung beinhaltet den Zusatz: „Wenn es möglich ist, so möge dieser Kelch an mir vorübergehen.“⁶⁷ So vereint Christus in sich harmonisch Dinge, die von Natur aus gegensätzlich zu sein scheinen.⁶⁸ Darum ist die „gegensätzliche“ Willensbewegung Christi in Getsemane kein Zeichen von gegensätzlichen Wollenden in Christus (Nestorianismus).⁶⁹

Die eine Willensbewegung Christi auf das Gute (Gott-Vater) hin vollzieht sich einerseits als eine Bitte um Verschonung, andererseits als eine völlige Zustimmung zum väterlichen Willen, die sich paradoxerweise in einem Streben „gegen“ den eigenen Naturwillen zum Überleben äussert.⁷⁰

Der Naturwille, der sich in der Bitte um Verschonung äussert und an der Erhaltung des eigenen Lebens interessiert ist, ist dem göttlichen Willen für Maximus nicht entgegengesetzt, weil der Naturwille selbst gottgeschaffen ist und sein Streben zum Leben von Gott vorgegeben ist.⁷¹ Maximus sagt: „Dass nichts Natürliches Gott entgegengesetzt ist, erhellt daraus, dass er die natürli-

67 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16, 196D7–11: ἐναντίως δὲ ποῖα τὸ προσεύχεσθαι, καὶ φυσικῆς ἐκουσίως; τῆς κατὰ τὴν σάρκα λέγω, πρόσδειξιν ἀσθενείας ποιείσθαι διὰ τῆς συστολῆς, καὶ μὴ ἀντιτείνειν ὅλως, ἀλλὰ λέγειν· Εἰ δυνατόν. Vgl. Doucet, „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes?“, 71.

68 Dies erinnert natürlich an die Art und Weise, wie Maximus Affirmation und Negation über Gott zueinander in Beziehung setzt: Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* (*Constas II*), 34, 66,12–22 (1288C): Ἐναντίως οὖν ταῖς καταφάσεσι χειμῶνων τῶν ἀποφάσεων, ἐναλλάξ ἀλλήλαις περὶ Θεὸν φιλικῶς συμπλέκονται καὶ ἀλλήλων ἀντιπαραλαμβάνονται· ὅσον αἱ μὲν ἀποφάσεις τὸ μὴ τι εἶναι, ἀλλὰ τί μὴ εἶναι σημαίνουσιν τὸ θεῖον, περὶ τὸ τί εἶναι τὸ τοῦτο μὴ ὄν, ἐνοῦνται ταῖς καταφάσεσιν, αἱ δὲ καταφάσεις τὸ μόνον ὅτι ἔστι, τί ποτε δὲ τοῦτο ἔστι μὴ δηλοῦσαι, περὶ τὸ τί μὴ εἶναι τὸ τοῦτο ὄν ἐνοῦνται ταῖς ἀποφάσεσιν, πρὸς μὲν ἀλλήλας δεικνύουσιν τὴν ἐξ ἀντιθέσεως ἐναντιότητα, περὶ δὲ τὸν Θεὸν τῷ εἰς ἄλληλα τῶν ἄκρων κατὰ περίπτωσιν τρόπον τὴν οἰκειότητα.

69 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 84A1–3.

70 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 81B1–5. Maximus spricht auch vom Niederbeugen, vom Unterwerfen und vom Antreiben des menschlichen Willens Christi zur Einigung mit Gott: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 81A2–3,8.

71 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 80A1–12.

chen Dinge gemäss einer Zeugung aus sich erschaffen hat.“⁷² Christi Bitte um Verschonung in Getsemane ist für Maximus konkretes Zeichen seiner vollständigen Menschlichkeit bzw. Zeichen der Affirmation der Güte der menschlichen Natur und ihrer Wirkkraft durch Christus, welche Affirmation der menschlichen Natur gerade ein notwendiges und integrales Moment der hypostatischen Union darstellt.⁷³ Christi Bitte um Verschonung gehört *wesentlich* zum Heilswerk Christi dazu, nicht erst die Akzeptanz des Todes, und verliert so nichts von ihrer Dramatik.⁷⁴ Christi Bitte um Verschonung affirmiert für Maximus den Naturwillen, die Annahme des Todes setzt dagegen die Negation des gnomischen Willens voraus, des rein menschlichen *τρόπος* des menschlichen Willens Christi.⁷⁵

Aus Maximus' Verständnis der Vergöttlichung und der Einigung resultieren kohärenterweise die Affirmation des natürlichen menschlichen Willens Christi und die Verneinung der γνώμη in Christus, welche Maximus in der Disputation mit Pyrrhus vorbringt.⁷⁶ Die Spannung zwischen dem Naturwillen Christi und seiner agnomischen Willensbewegung ist ausserdem analog zur menschlichen Spannung zwischen dem Menschen als Bild Gottes und dem vollkommenen Menschen als Ähnlichkeit mit Gott zu verstehen, die wir oben analysiert haben.⁷⁷ Man könnte sogar die Willensbewegung Christi analog zum neuplatonischen Schema von exitus-reditus sehen, weil Maximus die Bewegung des menschlichen Willens durch Gott mit den Konjunktionen ἐκ, κατὰ und πρὸς beschreibt.⁷⁸ Die Formung des menschlichen Willens durch Gott ist demnach nicht so zu verstehen, dass der menschliche Wille Christi nach der Bitte um Verschonung erst durch Gott geformt ist, sondern das ganze Geschehen in Getse-

72 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 80A13f.

73 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 80C6–D2.

74 Maximus nennt sie die παραίτησις οικονομικῆς und ἡ κατὰ οικονομίαν παραίτησις: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 80Cg; 80D1f.

75 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 3, 45D3–48A14: Maximus unterscheidet hier zwischen einem natürlichen Wollen, das zum menschlichen Wesen gehört und einem gnomischen Wollen, das der Person zukommt, die ihren Willen formt und bewegt.

76 Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 565,8–566,13 (308C11–309A14). Vgl. dazu Bau-senhart, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 161f.

77 Siehe auch Doucet, „La volonté humaine du Christ“, 129.

78 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 80D3–5; Siehe Karfut, *Das Verständnis des Willensaktes und der Freiheit*, 57: „Maximus aber versteht die Worte „aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ nicht als Verneinung des menschlichen Willens wegen des göttlichen, sondern als Bewegung des menschlichen Willens Christi zum Vater, wo Christus sich dem Vater hingibt.“

mane gottbestimmt ist und somit Ausdruck des Heilshandelns Gottes.⁷⁹ Schon in der ersten Bitte um Verschonung befindet sich also der menschliche Wille Christi in der Einheit mit Gott. Die dramatische Unterwerfung des Naturwillens durch den persönlich von Gott her geformten menschlichen Willen Christi drückt sich in der zweiten Bitte Christi an den Vater aus: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!“⁸⁰ Beide Gebetsbitten werden in einem dramatischen Gebet an den Vater durch den einen menschlichen Willen Christi vollzogen.⁸¹ In dieser Dramatik, so könnte man sagen, spiegelt sich die Dramatik der triplex via wider, in der die Negation kein Zerstören darstellt, sondern letztlich ein Über-sich-Hinausheben des Geistes in die Einheit Gottes hinein. Insofern führt die Mitarbeit der menschlichen Natur Christi, ihre lebensspendende Kraft und das Zusammenwachsen mit der göttlichen Kraft zu einer höheren Form der Eigenaktivität.⁸²

In einem dritten Schritt, der der transzendenten Negation entspricht, kann Maximus die gesamte Eigenaktivität Christi mit Dionysius als eine theandrische Energie (θεανδρική ἐνέργεια) oder mit Kyrill als die verwandte und durch beide aufgezeigte Energie (ἡ συγγενής δὲ καὶ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη μία ἐνέργεια) bezeichnen, wie es seine Gegner gerne tun, aber unter falschen Vorzeichen.⁸³ Diese Energie ist weder exklusiv natürlich noch hypostatisch zu verstehen, sondern soll gerade die Einheit von Affirmation menschlicher Energie und Negation ihres menschlichen Modus aufzeigen. Die dritte Stufe beschreibt Maximus so als eine Perichorese der beiden Naturen und ein Zusammenwachsen.⁸⁴ Besonders prägnant drückt Maximus dieses Verwachsen im zweiten Brief an Thomas aus:

Wenn aber derselbe [Sohn] gemäss jeder von diesen [Naturen] ohne Mangel sich verhält, (er ist nämlich gemäss beiden vollkommen), ist klar,

79 Dies ist die These Larchets, der die Vergöttlichung so definiert, dass diese eine Bestätigung und Wahrung der Natur beinhaltet. Siehe Larchet, *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*, 326. Leontius von Byzanz hatte wie schon gesagt darauf hingewiesen, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommenet. Vgl. Leontius von Byzanz, *Contra Aphthartodocetas*, 350,26–32; 358,29–360,24. Die Heilsgeschichte des Lebens Jesu geschah zur Offenbarung Gottes, nicht zur Wegnahme (Negation) der Wahrheit des Leibes: Leontius von Byzanz, *Contra Aphthartodocetas*, 362,18–21.

80 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 81A1–5.

81 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 81A6–8.

82 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 81B1–D9; 85C1–88A8.

83 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 84D4–88A8.

84 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 88A3. Zur Perichorese als Selbstvollzug der Hypostase Christi und als Struktur der Vergöttlichung des Menschen vgl. Bauenhart, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 172–182.

dass er zusammen mit den Naturen, deren Hypostase er selbst war, auch ihre substanziellen Bewegungen als seine natürlichen besass, deren Vereinigung er selbst war und die miteinander auf eine Weise gemäss einer unvermischten Einigung zusammengewachsen waren.⁸⁵

Im Kontext der theologischen Methode des Maximus macht demnach die mia-physitische Terminologie Sinn, aber nur, wenn sie engstens und immer im Kontext der dyophysitischen Unterscheidung von λόγος und τρόπος benutzt wird.⁸⁶ Maximus lehnt denn auch strikt jede Rede von einer Energie ab, wenn die theologische Methode von Affirmation und Negation zuvor falsch angewendet wurde. Statt von „Erfordernissen ekklesialer Politik“ zu sprechen und Maximus zum Opportunisten zu machen, wie Bathrellos vorschlägt,⁸⁷ kann sich Maximus je nach Gesprächssituation an dem Verständnis der theologischen Methode seines Gesprächspartners orientiert haben, und das Zugeständnis machen, von einer Energie zu sprechen oder nicht.

85 Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, 2, 45,80–85: Εἰ δὲ φύσει καθ' ἑκάτερον τοῦτων ὁ αὐτὸς εἶχεν ἀνελλιπῶς (κατ' ἄμφω γὰρ τέλειος), δῆλον ὅτι μετὰ τῶν φύσεων ὧν αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, καὶ τὰς αὐτῶν οὐσιώδεις εἶχεν κινήσεις ὧν αὐτὸς ἔνωσις ἦν, ὡς αὐτοῦ φυσικᾶς, τρόπῳ τῷ καθ' ἑνωσιν ἀσυγχύτως ἀλλήλαις συμφυείσας.

86 Bathrellos beschäftigt sich im letzten Teil seiner Abhandlung über die Christologie des Maximus mit der Angemessenheit der monotheletischen Terminologie und relativiert bis zu einem gewissen Grade Maximus' Rede von zwei Willen und Energien als politisches Kalkül, weil er eigentlich auch von einer Natur sprechen konnte. Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 193–207. Bathrellos geht davon aus, dass Maximus in der Disputation mit Pyrrhus eine Kehrtwende vollzogen habe, indem er nicht einmal mehr in qualifizierter Weise von einer Energie in Christus sprechen wollte, während er dies früher in Amb. 5, Op. 7, 8 und 20 konnte. Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 198–201. Dennoch gesteht Maximus die Neuheit der theandrischen Energie in Christus als eine neue Qualität des τρόπος zu, was Bathrellos selbst auch sieht.

87 Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 201 f.: „As has already been argued, since Maximus's theology was developing simultaneously with the development of the monothelite heresy, as well as other people's responses to it, it would seem that at times his choices were justifiably conditioned by the exigencies of ecclesiastical politics. We cannot be sure whether and to what extent his decision to contradict his earlier acceptance of one and two energies was necessitated by tactical considerations, although there are good reasons to suspect this.“ Laut Bathrellos hätte die harte Linie Roms Maximus seinerseits zu einer harten dyotheletischen Linie gezwungen. Dabei übersieht Bathrellos, dass Maximus Rom selbst stärker beeinflusst hat als Rom ihn, wie Riedinger an den Akten des Konzils von 649 gezeigt hat.

11.4 Negation des gnomischen Willens in Christus

Der Testfall des Entwurfs des Maximus ist seine Verneinung der γνώμη in Christus, die wir nun genauer betrachten müssen, um ein Verständnis des Vollzugs der menschlichen Natur durch die Person Christi zu erhalten.⁸⁸ Wie gesehen ist die Verneinung eines gnomischen Willens in Christus keine Negation der menschlichen Natur, sondern volle Affirmation derselben. Maximus ist bestrebt, die göttliche Qualität des menschlichen Willens Christi aufzuzeigen, ohne dessen echtes menschliches und natürliches Wollen aufzuheben.⁸⁹ Entscheidend für einen Einblick in die Ansicht des Maximus ist zunächst Op. 1 (643–646), das sicher aus der Hand des Maximus stammt.⁹⁰ Maximus definiert dort die γνώμη nicht bloss als Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, die Christus traditionell schon abgesprochen wurde,⁹¹ sondern als bestimmten postlapsarischen Modus der Wahlfreiheit. Diese Verneinung der γνώμη bei Maximus

88 Zur γνώμη vor Maximus vgl. Thunberg, *Microcosm and the Mediator*, 213 f. Laird, „Mindset“; Neil, „Divine Providence and the Gnostic Will“; zur Forschungsgeschichte über die γνώμη bei Maximus vgl. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 155 f. Vgl. auch Benevich, „Presence and Absence of προαίρεσις in Christ“, Benevich zeigt die Entwicklung der Terminologie bei Maximus und seine (möglichen) Quellen auf.

89 Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 161 zieht das Fazit: „To sum up, Maximus excludes γνώμη and προαίρεσις from Christ on account of their connection with ignorance and sinfulness, which implies that they belong to a human fallen person, which is also to be excluded from Christ“. Zur γνώμη bei Maximus und ihrem Defizit an Freiheit vgl. die erhellende Darstellung bei Walker, „The Freedom of Christ“, 36–41.

90 Zu Op. 1 siehe Jankowiak und Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, 49 f. Eine deutsche Übersetzung mit Quellenanalyse und Interpretation bietet: Karfut, *Das Verständnis des Willensaktes und der Freiheit*.

91 Neben Augustinus kennt auch Origenes eine „Unvermögen“ Christi zur Sünde. Er betont zwar gleichzeitig die Gleichwesentlichkeit der Seele Christi mit unserer Seele, die die Wahlfreiheit zwischen gut und böse besitzt. Christi Wahlfreiheit ist jedoch durch seine immense Liebe zur Gerechtigkeit so bestimmt, dass Christus dieser Gerechtigkeit unveränderlich und untrennbar anhängt. Siehe das schon oben zitierte Textstück bei Origenes, *De principiis*, 11,6,5: Quodsi alicui difficile id videbitur, pro eo quod rationabilem animam esse in Christo supra ostendimus, quam utique animarum naturam boni malique capacem per omnes disputationes nostras frequenter ostendimus: hoc modo rei huius explanabitur difficultas. Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. Verum quoniam honi malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est. ita elegit „diligere iustitiam“, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque inmutationis abscederet, ut quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam; ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati.

kann m. E. gut dadurch erklärt werden, dass sie für Maximus die Abbildung und Offenbarung der Einheit Gottes in Christi menschlicher Natur darstellt, analog zur Vereinigung scheinbarer Gegensätze in Christus, wie Maximus sie in Amb. 5 beschreibt. In Op. 1 weist Maximus zu Beginn zusätzlich explizit den Zusammenhang des Menschen mit der Güte und der Wahrheit Gottes auf.

Op. 1 ist eine Antwort auf die Kritik an Maximus' qualifizierter Rede von einem einzigen Willen der Heiligen nach der Auferstehung und Gottes Willen. Maximus ist in Op. 1 gezwungen, seine Ansicht zu den Willen Christi gegenüber Marinus, dem Adressaten und Parteigänger des Maximus, terminologisch genauer zu entwickeln, als er dies bis anhin getan hatte, weil seine Argumentationen in Zweifel gezogen wurden. Maximus beginnt Op. 1 mit dem Lob des Marinus, dass er Bild und Ähnlichkeit Gottes an sich trage, welche als Wahrheit und Güte aufzufassen seien und das Ziel der Betrachtung und der Praxis sind.⁹² Maximus rühmt Marinus dafür, dass er Gott selbst, das Ziel allen Strebens, erlangt habe, der selbst der subsistente Genuss aller Güter sei.⁹³ Diese Einleitung von Op. 1 kann man leicht überlesen, und doch enthält sie Zentrales für die folgende Darstellung: Gott als das eine Ziel (Einheit) aller Erkenntnis (Wahrheit) und Praxis (Güte) ist vorgegeben und erfüllt alles intellektuelle und moralische Verlangen des Menschen. Der Mensch ist ganz auf Gott als das wirklich Gute hin angelegt. Maximus meint demnach, dass das Streben nach Gott dem Menschen natürlich und vorgegeben ist. Dies hat auch auf die menschliche Existenz Christi Auswirkungen.

Maximus geht es im Hauptteil von Op. 1 um die Unterscheidung von natürlichem Willen (θέλησις, θέλημα φυσικόν), Wahl (προαίρεσις) und postlapsarischem Habitus bzw. Modus der Wahlfreiheit (γνώμη).⁹⁴ Maximus bringt demnach eine Definition des natürlichen Willens:

Sie [die sich um diese Fragen bemühenden Gelehrten] sagen, dass der natürliche Wille ein Vermögen ist, das nach dem Naturgemässen strebt und die Eigenschaften, die wesenhaft der Natur zukommen, zusammenhält. Denn wodurch die Substanz wesenhaft zusammengehalten wird, dadurch strebt sie sinnlich und geistig nach dem Sein, dem Leben und der Bewegung und dadurch verlangt sie nach der eigenen natürlichen und vollen Seiendheit. Die Natur ist nämlich eine solche, die sich selbst will

92 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 1, 12A2–6.

93 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 9A10–12.

94 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 12C4–13A12. Bathrellos basiert seine Überlegungen zur γνώμη bei Maximus neben der Disputation mit Pyrrhus ebenfalls besonders auf Op. 1. Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 148–152; 157–162.

und diejenigen Dinge, die von Natur aus ihren Bestand bewirken, weil die Natur sich strebend am λόγος ihres Seins festhält, gemäss dem sie existiert und geworden ist.⁹⁵

So ist der natürliche Wille ein vernünftiges und das Leben erhaltendes Streben (ὁρεξις λογική τε καὶ ζωτική).⁹⁶ Davon zu unterscheiden ist die Wahl (προαίρεσις), die ein beratendes Streben darstellt, das sich die Dinge überlegt, die an uns liegen, d. h. die Mittel zu einem Ziel (ὁρεξις βουλευτική τῶν ἐφ' ἡμῖν), und diese auswählt.⁹⁷ Der natürliche Wille ist ein einfaches Streben (ἀπλή τις ὁρεξις), während die Wahl ein Zusammenkommen von Streben, Überlegung und Urteil (σύνοδος ὁρέξεως καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως) darstellt.⁹⁸ Der Prozess der Wahl läuft folgendermassen ab:

Bevor wir überlegen und abwägen, streben sie etwas an. Nachdem wir überlegt haben, urteilen wir. Nachdem wir geurteilt haben, ziehen wir das, was im Urteil als besser erzeugt wurde, dem schlechteren vor. Der Wille ist an die natürlichen Dinge gebunden. Die Wahl allein an die Dinge, die an uns liegen und durch uns geschehen können. Die Wahl ist demnach nicht identisch mit dem Willen.⁹⁹

Der Wille ist an ein natürlich ihm vorgegebenes Ziel gebunden und insofern festgelegt in der Richtung seines Strebens, während die Wahl dem Menschen überlassen ist. Die Wahl bezieht sich auf Wege und Mittel zum Ziel, das erstrebt wird.¹⁰⁰ Maximus bringt noch eine weitere Grösse hinein: Den Wunsch (βούλησις). Der Wunsch erstreckt sich auf Ziele wie auch der natürliche Wille, aber nicht auf vernünftige Art und Weise, sondern aufgrund der Vorstellung (βούλησις φανταστική) von Zielen, wie Gesundheit, Reichtum und Unsterblichkeit, die

95 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 12C4–D4. Vgl. zu den pagan-philosophischen Quellen dieser Definitionen: Sorabji, „The Concept of the Will“; zu den Quellen der Psychologie des Maximus allgemein und seiner aristotelisch anmutenden Lehre der Wahlfreiheit: Gauthier, „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie“; vgl. aber auch Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 355–382; wichtig zum Zusammenspiel von aristotelischem und stoischem Gedankengut und zur Bedeutung des Nemesius in Op. 1 ist auch Heinzer, „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors“.

96 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 13A2.

97 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 13A2 f.

98 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 13A5 f.

99 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 13A7–12.

100 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 13C11.

für uns aus eigener Kraft nicht zu erreichen sind.¹⁰¹ Insofern ist der Wunsch ein durch die Einbildungskraft qualifiziertes natürliches Streben.¹⁰²

Die Wahl beruht auf vorgängiger untersuchender Überlegung (βουλή, βούλευσις) und bevorzugt aufgrund eines Urteils eine von mehreren Möglichkeiten.¹⁰³ Die Wahl besteht aus den Komponenten von Streben, Überlegung, Urteil und Wahl, die alle den Wahlprozess zusammen ausmachen.¹⁰⁴ Die Überlegung im Wahlprozess bezieht sich auf Dinge, die an uns liegen und durch uns geschehen können:

Wir beraten bei uns selbst über Dinge, die an uns liegen, durch uns geschehen können und einen unklaren Ausgang haben.¹⁰⁵

Die Überlegung bzw. die Wahl bezieht sich nur auf Dinge, die an uns liegen und getan werden können. Sie beziehen sich

nicht auf die subsistente Weisheit und Gott selbst, noch auf Dinge, die aus Notwendigkeit und immer auf dieselbe Art geschehen, wie die Kreisbewegung der Zeit, noch auf Dinge, die zwar nicht immer gleich, aber immer auf ähnliche Weise, wie der Aufgang und der Untergang der Sonne. Noch auf Dinge, die von Natur aus geschehen, zwar nicht immer gleich, aber in den meisten Fällen, wie das Grauwerden des 60-jährigen oder der Bartwuchs des 20-jährigen. Auch nicht auf Dinge, die zwar von Natur aus geschehen, aber immer anders und unbestimmt, wie Stürme, Trockenheiten und Hagel. Deswegen wird von Dingen gesprochen, die an uns liegen.¹⁰⁶

Maximus legt Wert auf die Qualifizierung der Objekte der Überlegung im postlapsarischen Status des Menschen: Die Mittel besitzen für uns einen unklaren Ausgang bzw. sie führen zu einem unklaren Ziel. Diese Unklarheit erfordert die Überlegung.

101 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 13B1–16A6.

102 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 13B6: ποιά φυσική θέλησις.

103 Maximus erklärt den Begriff προαίρεσις etymologisch als ein Bevorzugen des einen vor dem anderen: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16B1–10.

104 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16C1–14: Die προαίρεσις ist ein μικτόν και πολλοῖς σύγκρατον.

105 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16D1f.: Βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν και δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων και ἄδηλον ἐχόντων τὸ τέλος.

106 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16D3–17A5.

Wenn nämlich der Ausgang und das Ziel eines Mittels klar und bekannt wäre, dann bräuchten wir uns nicht darüber zu beraten.¹⁰⁷

Maximus meint demnach, dass man gar nicht zu wählen hat oder wählt, wenn klar ist, wohin ein Mittel führt. Er nimmt das Beispiel eines Hungrigen, der Speise begehrt und einen Stein und ein Stück Brot vor sich hat. Dieser Hungrige braucht nicht zu überlegen oder zu wählen, welches der beiden als Mittel zum Ziel der Hungerstillung führt, weil es offensichtlich nur eine Wahlmöglichkeit gibt, die zum Ziel führt.¹⁰⁸ Das Fazit des Maximus lautet:

Wir wählen aber nur solche Dinge, die gleichermassen (als Mittel zu einem bestimmten Ziel) zugelassen werden können. Über diese Dinge beraten wir uns auch.¹⁰⁹

Daraus kann geschlossen werden, dass dann eine Überlegung beim Menschen nicht notwendig ist, wenn ihm völlig klar ist, welches Mittel zur Erlangung eines erstrebten Ziels führt oder wenn gewisse Mittel unmöglich zu ergreifen sind, so dass eine Wahl gar nicht realistisch ist.¹¹⁰ Ausserdem scheint Maximus in Christus hier Platz für eine solche Wahl und Beratung über mehrere zu einem Ziel führende Mittel zu lassen, wenn er von dieser Wahlfreiheit die γνώμη unterscheidet. Gleichzeitig deutet Maximus aber an, dass aufgrund der Unklarheit darüber, wie zielführend ein Mittel ist, eine gewisse (zu überwindende) Unvollkommenheit im Prozess der Wahl zu verorten ist.

Den Habitus, aus dem diese Art des Vollzugs der Wahlfreiheit entstammt, nennt Maximus γνώμη Maximus sagt:

Wenn das Streben durch die Urteile aus der Überlegung disponiert wird, wird es zur γνώμη, nach oder aus welcher Disposition die Wahl folgt. Wie sich der Habitus zur Tätigkeit verhält, so die γνώμη zur Wahl.¹¹¹

Es scheint hier nun so, dass die γνώμη die Bedingung der Möglichkeit einer Wahl überhaupt ist. Oder aber die Wahl kann aus einem verschiedenartig disponierten Streben folgen, also sowohl positiv als auch defizitär bestimmt sein.

107 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 17A10–12.

108 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 17B5–12.

109 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 17B5–12.

110 Vgl. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 149.

111 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 1, 17C5–9.

Die Wahl ist für Maximus nicht mit der Freiheit an sich gleichzusetzen. Die Freiheit (ἐξουσία) ist für Maximus

die legitime Herrschaft darüber, was in unserer Macht steht zu tun; oder eine ungehinderte Herrschaft über den Gebrauch der Dinge, die an uns liegen; oder ein nicht versklavtes Anstreben dessen, was an uns liegt.¹¹²

Insofern ist die Freiheit das grundlegendere Vermögen, überhaupt über die Mittel zu einem Ziel zu verfügen. Aufgrund dieser Freiheit überlegen, urteilen und wählen wir.¹¹³ Hinter der Freiheit steht die Dynamik des natürlichen Willens, der ursprünglich auf ein Ziel hin angelegt ist, das es im freien Selbstvollzug zu erreichen gilt.¹¹⁴

Wer von den gefallen Menschen wählt, unterliegt der Bewegung auf zwei (entweder entgegengesetzte oder indifferente) Möglichkeiten, die er beurteilen muss und für die er aufnahmefähig ist. Dies beruht sowohl auf der wahren und falschen Meinung, die jemand haben kann¹¹⁵ als auch auf dem der Natur gemässen oder nicht gemässen Urteil.¹¹⁶ Der so Wählende ist demnach nicht unveränderlich: οὐκ ἄτρεπτος φύσει καθέστηκεν.¹¹⁷ Dieses Schwanken macht den jetzigen Zustand des Menschen aus. Insofern ist es unmöglich, dass der gefallene Mensch einen Willen mit Gott hat, wie sich Maximus anderswo ausdrückt. Auf die Kritik an dieser Ausdrucksweise aus den eigenen Reihen reagiert Maximus in Op. 1 mit folgendem Argument:

Da sich ja nun die Überlegung, das Urteil und die Wahl auf zweifelhafte und zweideutige Möglichkeiten beziehen, die an uns liegen, gibt es auch zu dem Zeitpunkt keine Wahl mehr, die durch mittlere und an uns liegende Sachen bewegt wird, an dem es keine zweifelhaften Möglichkeiten mehr gibt, wenn die subsistente Wahrheit allen geoffenbart worden ist. [...] Wenn es dann aber gemäss dem momentan herrschenden Naturgesetz keine Wahl mehr gibt, wird alle Zweideutigkeit und aller Zweifel der Seienden abgetan werden und nur ein geistiges Streben wirksam werden für die, die so naturgemäss streben, welches unsagbar einzig den mysti-

112 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 17C12–15.

113 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 17C10–20A2.

114 Vgl. Walker, „The Freedom of Christ“, 36 f.

115 Siehe über die δόξα: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 20A3–C13.

116 Die Wahl ist der Entscheid oder der Vollzug des Urteils: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 29A7–8.

117 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 24B9–13.

schen Genuss des von Natur aus begehrten Objekts erwählt, auf den hin es die Bewegung besitzt, aufgrund der aufgelisteten Gründe.¹¹⁸

Die Aufhebung der menschlichen Wahlzweideutigkeit im Eschaton hebt die Unterschiedlichkeit der Nähe zu Gott nicht auf, weil der Mensch sich immer noch näher oder weiter von Gott aufhalten kann. Diese Differenz drückt Maximus mit dem Begriff des *τρόπος* aus. Obwohl es dem *λόγος* der Natur des Menschen entspricht, nur Gott anzustreben, gibt es doch verschiedene Weisen der Intensität der Bewegung zu Gott, auch wenn dieser bereits ergriffen worden ist. Der Wille des Menschen und Gottes Wille können nie in jeder Hinsicht ein und derselbe sein, auch wenn das Heil der Geretteten das gemeinsame Willensobjekt Gottes und der Menschen darstellt, weil Gott immer der rettende und der Mensch der gerettete Teil ist.¹¹⁹

Für Maximus ist demnach die Vollendung der Wahl um einer höheren Freiheit der Entschiedenheit willen Teil der Natur des Menschen im vollkommenen Status der Gottesschau.¹²⁰ So könnte Maximus auch auf Anfragen moderner Forscher (besonders Schwager) antworten, die soteriologische Probleme bei ihm sehen, weil man modern die Freiheit mit der Wahlfreiheit per se identifiziert und aufgrund dessen dem Maximus eine Verletzung des soteriologischen Prinzips von Gregor von Nazianz („was nicht angenommen ist, ist nicht gerettet“) vorwirft.¹²¹

Maximus stellt dagegen den Unvollkommenheitsaspekt einer „indifferenten“ und schwankenden Möglichkeitswahl heraus, da sie auf einer Zweideutigkeit und einem Zweifel über die Mittel wie auch einer Unklarheit über die Wahrheit Gottes und das Gute beruht.¹²² Bausenhardt beschreibt gegen Schwager schön, dass die Wahlfreiheit selbst auf die Entschiedenheit hin tendiert und

118 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 24B13–C12.

119 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 24C13–25B12.

120 Vgl. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 173.

121 Vgl. Blowers, „Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will“, 47 f. Blowers bezieht sich auf Schwager, *Der wunderbare Tausch*, 235–275. Vgl. dazu auch Tück, „Das Drama der Freiheit“.

122 Z.B. Thomas von Aquin steht hier viel näher bei Maximus, weil Thomas auch erkennt, dass Freiheit mehr ist als Wahlfreiheit, wie Oeing-Hanhoff eindrücklich gezeigt hat. Siehe Oeing-Hanhoff, „Zur thomistischen Freiheitslehre“, 172: „Freiheit [...] ist also nicht hinreichend gekennzeichnet, wenn man sie nur im Sinn der Wahlfreiheit als Selbstbestimmung auffasst.“; Das Fazit Oeing-Hanhoffs lautet bei Oeing-Hanhoff, „Zur thomistischen Freiheitslehre“, 179: „Freiheit kommt erstens nur in endgültiger Festlegung des Willens zur Vollendung, und zweitens ist sie als wesengemässes Sich-Bestimmen auf das Ziel hin eigentlich nur im guten Handeln gegeben.“

sich so als provisorisch erweist.¹²³ Dass Maximus damit Christus die positiv verstandene Wahlfreiheit in Verbindung mit dem Habitus der vollkommenen Ausrichtung auf das Gute (der dann eben nicht als γνώμη bezeichnet werden kann) nicht abspricht, hat Walker deutlich gezeigt.¹²⁴ Dies passt gut mit der Ansicht des Maximus zusammen, dass das Wesen oder die Natur des Menschen ihn durch ihre Bestimm- und Geformtheit zu einem Ziel nicht zu einer naturhaften Entwicklung zwingt und die Freiheit durch die Festlegung auf das Gute nicht verunmöglicht, sondern zutiefst ermöglicht wird.¹²⁵ Dieses Ziel des Menschen ist für Maximus dasselbe Ziel, das Gottes Wille beabsichtigt: Das Heil aller. Die Identität von Gottes Willen und dem Willen der Vollendeten bezieht sich so nicht auf eine Identität der Willenssubstanzen, sondern auf die Identität des Willensobjekts:¹²⁶

Wir sehen, dass Maximus die Wahlfreiheit, die im Habitus der γνώμη gründet, mit gegensätzlichen Wahlmöglichkeiten assoziiert, über deren Ziel Zweifel besteht. Erst der Bezug auf die Einheit Gottes als Wahrheit und als Güte entfernt diese Zweifelt und Zweideutigkeit und führt den Menschen zur Einheit im Genuss Gottes. In einer Scholie zu einer Stelle in Dionysius' *De divinis nominibus*, wo der Areopagite Erkenntnis mit Einheit verbindet und Unwissen mit Trennung, legt Maximus die Trennungswirkung der Unwissenheit als die nicht festgegründete und in viele Dinge zerteilte γνώμη aus.¹²⁷ Diese hängt demnach mit Unwissen und Spaltung zusammen, die die Einheit und Ausrichtung des freien Willens auf den einen Gott behindert. Diese Eigenschaften des postlapsarischen τρόπος des Menschen möchte Maximus Christus nicht zuschreiben, den er ja als Offenbarer und Vermittler der Einheit Gottes versteht. Maximus' Einheitsbegriff hat seine Verneinung der γνώμη bestimmt, indem Maximus den Freiheitsvollzug Christi als voll und ganz auf Gott bezogen sieht.¹²⁸

123 Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 161–163.

124 Walker, „The Freedom of Christ“, 48: „Maximus is not denying that Christ (in a sense) chose, but only that he did not have to inquire and deliberate his way out of an initial ignorance about the right thing to do, an ignorance that is a consequence of the Fall.“

125 Pyrrhus meint, das Natürliche sei ganz und gar notwendig. Daher führe die Rede von einem natürlichen Willen in Christus zu einer Verneinung der Freiheit Christi. Maximus hält dagegen: Das vernunftgemässe Streben, d. h. das Wollen und das Denken sind zwar natürlich vorgegeben, aber sie ermöglichen gerade dadurch dem Menschen die Freiheit. Natur ermöglicht also in ihrer Bestimmtheit Freiheit. Sonst wäre auch Gott durch seine Natur gezwungen, Schöpfer zu sein. Siehe Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 548,21–550,11 (293B4–296A3).

126 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 25A4–B12.

127 Siehe Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 356,19 f.: διαίρεσιν ἐνταῦθα τὸ τῆς γνώμης ἀνίδρυτον καὶ εἰς πολλὰ μεριζόμενον ἔφη.

128 Für den Zusammenhang von Güte und Einheit in der Freiheit kann man auch auf Plotin

Maximus wendet sich anschliessend der Widerlegung seiner Gegner zu, die von einem Willen in Christus sprechen wollen. Wenn Christus selbst eine Wahlfreiheit im Modus der γνώμη hätte, wäre diese entweder dem jetzigen Zustand der Natur gemäss und müsste also zwischen besser und schlechter wählen und im Guten fortschreiten, oder sie wäre nicht der Natur gemäss und für die Natur schädlich. Die zweite Möglichkeit der Widernatürlichkeit zieht Maximus gar nicht in Betracht.¹²⁹ Wenn die Geger des Maximus der ersten Möglichkeit folgen,

machen sie Christus in seiner Wahl von Natur aus für gegensätzliche Dinge empfänglich, wie einen reinen Menschen gemäss Nestorius.¹³⁰

Wenn seine Gegner von einem hypostatischen Willen ausgehen, der ein wählender Wille wäre, dann wäre Christus in seiner Person fähig, Natürliches und Widernatürliches anzunehmen und zu wollen, sich also zu verändern, was ihm als Gott nicht zukommen kann und Christus also von Vater und Heiligem Geist entfremden würde.¹³¹

Christus als Gott kommt jedoch Unveränderlichkeit zu. Daraus folgt für Maximus:

Da der Schöpfer der Menschen für uns Mensch geworden ist, ist klar, dass er auch die Unveränderlichkeit der Wahl für uns richtiggestellt hat, da er ja der Schöpfer der Unveränderlichkeit ist.¹³²

Die Zweiheit von entgegengesetzten Möglichkeiten wäre ein Hinweis auf eine Veränderlichkeit der Willensbewegung Christi. Stattdessen meint Maximus:

Das Menschliche Gottes bewegte sich nicht gemäss einer Wahl wie wir, als ob es durch Überlegung und Urteil die Erkenntnis der gegensätzlichen Möglichkeiten erst zustande bringen müsste, damit es nicht in der Wahl für von Natur aus veränderlich gehalten würde. Indem es simultan zur

bzw. die platonische Lehre verweisen. Siehe Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 138: „Das wahrhaft Gute ist dabei nichts dem Handelnden selber Äusserliches, sondern gemäss Platonischer Lehre die vollendete *Einheit* des Handelnden mit sich selbst.“

129 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 28D1–29B7.

130 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 29B5–7: φύσει τῶν ἀντικειμένων κατὰ προαίρεσιν ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον κατὰ Νεστόριον τὸν Χριστὸν δεκτικὸν ποιουμένου.

131 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 29B9–C4.

132 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 29D3–5.

Einigung mit dem Gott-Λόγος das Sein empfing, besass es dagegen eine unzweifelhaft gewisse oder vielmehr stabile Bewegung, die dem natürlichen Streben oder Willen entsprach. Oder, um es grundlegender zu sagen, es besass das unbewegliche Feststehen im Gott-Λόγος selbst, das vollständig vergöttlicht war, entsprechend der reinen Substanzwerdung. Indem der Gott-Λόγος auf natürliche Weise dieses Feststehen oder diese Bewegung wie die eigene und die seiner Seele natürliche Bewegung formte und bewegte, erfüllte er das grosse Geheimnis der Heilsveranstaltung um unsertwillen auf eine Weise, die nicht nur eingebildet war.¹³³

Die Bewegung seines menschlichen Willens nimmt der Λόγος demnach nicht gewaltsam vor. Der Beweger befindet sich in einer Relation des Selbstvollzugs mit dem bewegten „Werkzeug“. In den Scholien meint Maximus, dass die ewige Selbstidentität Eigenschaft der Güte Gottes ist.¹³⁴ Es ist hilfreich, die Bewegung der menschlichen Natur durch Christus demnach im Kontext der Güte Gottes verstehen, die ohnehin jeden menschlichen Willen auf eine ihm naturgemässe Weise auf sich als sein Ziel hin bewegt, um mit ihm eins zu werden. Obwohl also Christus alles Natürliche des Menschen angenommen hat, hat er doch nicht denselben Modus der Wahl wie der Mensch ihn hat:

Die Wahl gehört zu solchen, die sich auf beides hin bewegen können: Die guten und die schlechten Dinge. Das über Christus, die wahre Quelle der Substanz aller Güter auch nur zu denken, wenn auch nicht zu sagen, ist äusserst voll mit Gottlosigkeit.¹³⁵

Christi Wille ist demnach befreit von dieser Veränderlichkeit und dieser Unsicherheit und Überlegung.¹³⁶ Dies löst seine menschliche Freiheit nicht auf.¹³⁷ Walker meint:

Christ's human will contains in overflowing measure everything that is positive in gnomie – without participating in the deficit hampering gnomie's ability to realize this positivity in a truly faithful manner.¹³⁸

133 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 32A6–B4.

134 Johannes von Skythopolis, *Prologus et scholia in librum De divinis nominibus*, 292,10 f.: ὅτι τὸ αἰεὶ ταῦτόν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον.

135 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 33A3–7.

136 Siehe Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 185.

137 Siehe Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 186.

138 Walker, „The Freedom of Christ“, 47.

Maximus geht wiederum gemäss seiner theologischen Methode vor, wenn er die die γνώμη zu einem Teil des τρόπος des Menschen macht, der nicht einfach mit der Natur identisch ist, sondern als gefallener τρόπος der Zweiheit der Welt verfallen ist. Maximus affirmiert demnach die Natur des Menschen in Christus vollständig, d. h. er affirmiert auch die Wahlfreiheit in dem Sinn, dass sie vollständig auf das Gute ausgerichtet ist und gleichzeitig offen ist für die diesem Guten entsprechenden Wahlmöglichkeiten, die sich im personalen Bezug zur Welt und zu anderen Menschen ergeben.¹³⁹ Maximus negiert von Christus den menschlichen τρόπος der Wahl um eines göttlichen τρόπος willen, der die Einheit Gottes offenbart, indem Christus in seiner menschlichen Natur die göttliche Einheit vollzieht und vollständig auf Gott als Güte und Wahrheit bezogen ist.¹⁴⁰ Die Negation des menschlichen τρόπος bezieht sich auf die Gegensätzlichkeit bzw. Zweiheit der Wahlmöglichkeiten, die in Christus aufgrund seiner Einheit verneint wird. In einem dritten Schritt hebt Maximus die beiden vorherigen Operationen in der Einheit der Person Christi auf, der mit seinen Naturen selbstig ist.

Diese Selbstigkeit macht das Grundprinzip der Einheit der Naturen aus:

Denn die substanziellen λόγοι der Naturen, deren Hypostase Gott selbst war, hat er auch auf natürliche Weise angenommen. [...] Es ist klar, dass Christus zusammen mit den Naturen, deren Hypostase er war, auch deren substanzielle und konstitutive Aktivitäten (Energien) besass, deren Eini-gung er selbst war.¹⁴¹

Bei aller Differenzierung der konstitutiven Faktoren gelangt Maximus zur Ineinssetzung der Person Christi mit seinen Naturen. In dieser Ineinssetzung müssen aber alle vorherigen Schritte der triplex via beachtet werden, damit der Vollzug dieser Naturen durch Christus recht verstanden wird. Die Ineins-

139 Vgl. Walker, „The Freedom of Christ“, 36: Maximus hat keine Abscheu gegenüber dem Gut des Vorzugs des einen vor dem anderen oder der Wahl als solcher. Es geht ihm darum, dass sich unsere ursprüngliche und wesentliche Ausrichtung auf das Gute nicht ohne Behinderung durch den postlapsarischen Zustand der Natur in der entsprechenden rechten Wahl ausdrücken kann.

140 Der τρόπος Christi ist in der Tat göttlich und nicht vergöttlicht, wie Bathrellos gegen Larchet, Doucet u. a. zu meinen scheint. Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 156: „However, is it not the case that to speak of a *divine* – which is *not* the same as a deified – mode in this context amounts to the negation of the human-deified mode of Christ’s willing according to which the actualization of his human will takes place?“

141 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 36B5–C5.

setzung der Person Christi mit seinen Naturen bedeutet, dass alle Werke Christi zwar durch die Naturen und deren Aktivitäten vollzogen werden, diese Werke aber gleichzeitig

aus ihm [Christus] hervorgehen und von ihm vollbracht werden, ohne Zerschneidung der Naturen, aus denen er existierte, und ohne irgendeine Vermischung.¹⁴²

Gerade diese Einheitsmächtigkeit Christi ergibt sich aus seinem Schöpfersein:

Denn derjenige, der niemals Veränderungen unterliegt und allen Seienden Dauer und Bestehen des Seins und des Wieweins verleiht, unterliegt nicht einer Zerschneidung oder einer Vermischung.¹⁴³

Die hypostatische Einheit ist demnach im Kontext von Gottes Schöpfersein zu verstehen. Die Relation von geschaffenem und ungeschaffenem Sein versteht Maximus nun aber, wie gesehen, gemäss der Methode der triplex via. Somit ist diese Methode, zusammen mit den Begriffen der Einheit, Wahrheit und Güte, am hilfreichsten, die ontologische Tiefe der hypostatischen Union bei Maximus auszuloten. Maximus' Negation einer $\gamma\acute{\omega}\mu\eta$ in Christus ist demnach im Kontext der triplex via und seines Einheitsbegriffes zu situieren.¹⁴⁴

Maximus negiert einen dem Zweifel und der Zweideutigkeit verfallenen Habitus der Wahlfreiheit ($\gamma\acute{\omega}\mu\eta$) in einer Passage der Disputation mit Pyrrhus, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt:

Wenn die Erklärung der Definition des Vaters richtig war, dann kann man zunächst einmal den Willen nicht gnomisch nennen. Denn wie sollte aus Wille Wille hervorgehen können? Ferner aber: Wenn sie auch von gnome in Christus reden, so lehren sie ihn – wie die Untersuchung darüber gezeigt hat – doch bloß als Menschen, der wie wir, während er überlegte, nicht wußte, zweifelte und Unvereinbares in sich trug, da jemand über Ungewisses und nicht über Gewisses Überlegungen anstellt. Denn wir streben von Natur aus nach dem von Natur aus an sich Guten;

¹⁴² Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 36D1–3.

¹⁴³ Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, D3–6.

¹⁴⁴ Es ist m. E. nicht hilfreich, die Ansicht des Maximus zur $\gamma\acute{\omega}\mu\eta$ in Christus einfach als Polemik abzutun, wie es Bradshaw verlangt: Bradshaw, „St Maximus the Confessor on the Will“, 157.

durch Suchen und Überlegen aber ertasten wir das auf eine bestimmte Weise Gute. Und deswegen wird bei uns auch gnome Art und Weise des Gebrauchs genannt, nicht Wesen der Natur, da sich sonst ja die Natur auch ungezählte Male verändert. Im Menschlichen des Herrn aber, das nicht nackt wie bei uns existierte, sondern göttlich – denn Gott war es, der um unseretwillen aus uns im Fleisch erschien –, kann von gnome nicht die Rede sein. Denn das Sein selbst, das heißt das göttliche Existieren, machte sich von Natur aus das Gute zu eigen und entfremdete sich des Bösen, wie auch Basilius, die große Leuchte der Kirche, in der Interpretation des 44. Psalmes lehrte: „Genauso wirst du aber auch verstehen, was von Jesaja darüber gesagt wurde: ‚Bevor das Kind erkennt oder das Böse vorzieht, wird es das Gute erwählen.‘ Denn bevor das Kind Gutes und Böses erkennt, weist es das Böse zurück, um das Gute zu wählen. Denn das ‚bevor‘ macht deutlich, daß er das von Natur aus Gute besaß, nicht auf unserem Weg des Suchens und Überlegens, sondern durch sein Sein selbst, in dem er auf göttliche Weise existierte.“¹⁴⁵

Die γνώμη ordnet Maximus hier der Subsistenzweise zu, die einer Natur zukommt. Da Christus nun auf göttliche Weise subsistiert, kommt ihm diese Art und Weise des Gebrauchs des menschlichen Willensaktes nicht zu, da er schon von Anfang an fest auf das Gute hin ausgerichtet ist.

Bathrellos spricht dagegen von einem *menschlichen* Willensmodus in Christus und meint, nur so partikuläre Akte des Willens und damit „menschliches Wollen“ als solches aufrechterhalten zu können. Damit sind aber einige Probleme verbunden. Um diese aufzuzeigen, müssen wir auf eine von Bathrellos angeführte Stelle in der Disputation mit Pyrrhus eingehen, in der Maximus von der Schwachheit des menschlichen Willens Christi im Gegensatz zur Allmacht des Willens Gottes spricht:

Und an einer anderen Stelle wieder: „Er brach von dort auf und zog in das Gebiet von Tyrus und Sidon. Er ging in ein Haus, wollte aber, daß niemand davon erfuhr; doch er konnte nicht verborgen bleiben.“ (Mk 7,24) Wenn Christus als Gott aus sich selbst heraus existierende Kraft, als Mensch jedoch Schwäche war – denn „zwar wurde er“, wie der gottgleiche Apostel sagt, „in seiner Schwachheit gekreuzigt, aber er lebt aus Gottes Kraft“ (2 Kor 13,4) –, dann wollte er, als er in das Haus ging, als Mensch und nicht

145 Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 565,8–566,13 (308C11–309A14). Übersetzung aus: Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 209 f.

als Gott, daß niemand davon erfahre, und konnte nicht verborgen bleiben; also war derselbe willensbegabt auch als Mensch.¹⁴⁶

Bathrellos nimmt diese Passage aus der Disputation auf, um folgendermassen zu argumentieren:

Thus, it seems that Maximus accepted in Christ not only particular acts of human willing, but also such acts of his human willing that did not coincide with what he willed as God (for if he willed also as God by his omnipotent will to remain hidden, he would have remained hidden), but were different from it, though not opposed to it.¹⁴⁷

In der Fussnote auf derselben Seite heisst es:

It is such instances that suggest that Christ as man had the possibility of choosing to do things that neither opposed God's will nor coincided with it in such a way as to imply that the whole of his life was fully predetermined.

Christus besass demnach die Wahlmöglichkeit, Dinge zu wählen, die nicht direkt mit dem Willen Gottes übereinstimmten, ihm aber auch nicht entgegengesetzt waren, kurz: indifferent sind. Sonst könnte der Eindruck entstehen, dass sein Leben in allen Details vorherbestimmt sei. Eine solche Vorherbestimmung würde für Bathrellos den menschlichen Freiheitsraum Christi auflösen. Wenn Christus auch mit seinem göttlichen Willen im Haus verborgen bleiben wollte, dann bliebe er es auch, da dieser Wille ja im Gegensatz zum schwachen menschlichen Willen allmächtig war. Der schwache menschliche Wille Christi besass also laut Bathrellos eine eigene, vom göttlichen Willensmodus unterschiedene Weise der Existenz, die sich als Schwachheit und Möglichkeit zur Wahl indifferenter Möglichkeiten definieren lässt.

Zur Stützung seiner Argumentation für einen menschlichen Willensmodus führt Bathrellos Op. 3, 48A–B an. Maximus zitiert dort eine Passage aus Gregor von Nazianzens 36. Rede, in der dieser von einem vergöttlichten Wollen (θέλειν θεωθέν) spricht. Bathrellos übersetzt diesen Begriff mit „deified mode of willing“, wobei Maximus hier m. E. nicht von einem vergöttlichten, menschlichen

146 Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, 578,16–579,9 (321C1–D4). Übersetzung aus: Bausenhardt, „In allem uns gleich ausser der Sünde“, 217.

147 Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 161.

Willensmodus spricht, sondern von Christi vergöttlichtem menschlichen Willensvermögen. Die Vergöttlichung bezieht sich normalerweise bei Maximus auf die Natur selbst, nicht einen Modus der Natur.¹⁴⁸ Der τρόπος Christi ist vielmehr Agens der Vergöttlichung seiner menschlichen Natur.

Menschliche Willensakte Christi bzw. seine Wahlmöglichkeiten sind nun m. E. für Maximus gegenüber dem göttlichen Wollen nicht einfach indifferent, weil Christus sonst gewisse Dinge wählen würde, die aus der Selbstrelation Christi zu seinen Naturen und damit aus der Einheit mit Gott hinausfallen würden. Die Indifferenz gegenüber dem göttlichen Willen öffnet schon eine Distanz des menschlichen Willens zu Gott, die mit der hypostatischen Einigung der Naturen und deren Willen in Christi nicht vereinbar ist. Maximus macht in Op. 20 deutlich, dass die Indifferenz als Nicht-kontrarität zu Gott noch keine Einigung mit Gott bedeutet:

Das Nicht-konträr-Sein reicht noch nicht hin zur Einigung: Denn alles, was nicht konträr (zu Gott) ist, ist, wenn es auch natürlich und tadellos ist, dennoch nicht geeint mit Gott. Das völlig Vergöttlichte ist aber auch völlig geeint, während es niemals aus der substanziellen Differenz herausfällt, so sehr existiert es auch in der Einigung unvermischt.¹⁴⁹

Zu sagen, dass gewisse Akte des menschlichen Willensvermögens Christi indifferent gegenüber Gottes Willen sind, löst demnach für Maximus die hypostatische Einigung und die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi auf. Insofern muss jede Entscheidung und Wahl Christi durch die Einigung mit dem göttlichen Willen bzw. der göttlichen Natur Christi qualifiziert sein.

Für Bathrellos müsste konsequenterweise die Schwäche des menschlichen Willensaktes Christi dazu führen, dass Christus beim Versuch, ein Ziel zu erreichen (wie das Verborgenbleiben), einfach frustriert wird und sich ebenso wie der Mensch über die Mittel zum Ziel im Unklaren ist. Dagegen haben wir in Op. 1 gesehen, dass Christi mit dem Vater gemeinsames Willensobjekt und angestrebtes Ziel die Rettung aller Menschen ist. Maximus sagt auch, dass Christus als Mensch unter keinen Umständen zweifelt oder nicht weiss, ob ein gewähl-

148 Vgl. im Kontext der Getsemaneaussage: Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 6, 68C10f.

149 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 20, 236A13–B5: Οὐδὲ γὰρ τὸ μὴ ὑπεναντίον εἶναι πρὸς ἔνωσιν αὐταρκες· πᾶν γὰρ εἴ τι φυσικόν, καὶ ἀδιάβλητον, οὐκ ἐναντίον μὲν, οὐ πάντως ἡνωμένον θεῷ. Τὸ δὲ θεωθὲν πάντα τε καὶ πάντως ἡνωμένον, καὶ τὴν οὐσιώδη διαφορὰν οὐδαμῶς ἐξιστοῦν, ὅσω καὶ ἀσύγχυτον ὑπάρχει κατὰ τὴν ἔνωσιν.

tes Mittel zum Ziel führt oder nicht. Auch Frustrationen Christi, die aus seiner Schwachheit resultieren, müssen so eigentlich im Kontext des Heilswerks Christi verstanden werden.¹⁵⁰

Aus einer Auflösung der hypostatischen Einheit ergeben sich soteriologische Probleme. Im Kontext der Stelle aus der Disputation, wo Maximus Mk 7,24 auslegt, bezeichnet Maximus die Schwachheit der Menschheit Christi mit 1 Kor 13,4 auch als Ursache für das Sterben Christi am Kreuz. Wenn nun sowohl das Sterben am Kreuz wie auch das Entdecktwerden Christi im Haus bloss Ergebnisse der Schwachheit des menschlichen Willens Christi sind, dann resultieren aus einer solchen These gravierendere soteriologische Probleme als aus Maximus' Verneinung der gnomischen Wahlfreiheit Christi. Bathrellos' These von indifferenten Willensobjekten Christi hat zwar den Vorteil, dass Christus so eine angeblich schuldlose oder positive menschliche Wahlfreiheit im Sinne einer Auswahl von indifferenten Mitteln besitzt, weil Indifferenz eine Vielheit von Wahlmöglichkeiten ohne Unterschied ermöglicht. Jedoch gibt es diese indifferente Vielheit für Maximus nur auf der Ebene der Natur als solcher: Die natürliche Abneigung gegen den Tod und das Zurückschrecken vor ihm gilt für Maximus als natürliche Passion und ist nicht gegen Gott gerichtet, aber für sich allein genommen noch nicht wirklich in persönlich nachvollzogener Übereinstimmung mit ihm. Auch die $\gamma\omega\mu\eta$ des Menschen kann in Übereinstimmung mit Gott sein, wenn sie sich der Natur gemäss verhält:

Nichts Natürliches, wie auch nicht einmal die Natur selbst, liegt jemals im Widerstreit zur Ursache der Natur. Aber auch nicht die Einstellung ($\gamma\omega\mu\eta$) oder was zur Einstellung gehört [liegt im Widerstreit mit Gott], wenn sie denn einmal dem Wesen der Natur zustimmt.¹⁵¹

Die hypostatische Union und die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi übersteigt demnach sogar diese „natürliche“ Art der Übereinstimmung mit Gott. Der Punkt der Verneinung der $\gamma\omega\mu\eta$ von Christus bei Maximus ist, dass auch die Mittel wie das Verstecken im Haus und das Sterben am Kreuz, die Christus benutzt, um das Heil der Welt zu erreichen, nicht indifferent sind, sondern gleichzeitig Ausdruck des göttlichen Willens Christi sind und sich in völliger Übereinstimmung mit diesem befinden. Andererseits müsste man sagen, dass das Kreuz nur eines von vielen möglichen Mitteln Gottes wäre und Christus demnach ebenso gut wie Paulus hätte geköpft werden können. Die

150 Siehe Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16, 196D1–6: Alle Leiden und Taten Christi bilden ein untrennbares Ganzes.

151 Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 7, 80A4–7.

Heilsnotwendigkeit der einzigartigen Mittel ergibt sich auf dem Hintergrund der göttlichen Einheit der menschlichen Natur Christi mit der göttlichen, die Christus durch seinen agnomischen Willen bzw. durch seinen göttlichen *τρόπος* offenbart.

Falls Bathrellos das Kreuz nicht als eines unter vielen indifferenten Mitteln bezeichnen möchte, das Verstecken im Haus dagegen schon, dann stehen wir vor der schweren Aufgabe, wie wir zwischen indifferenten und unverzichtbar heilsrelevanten, d.h. zielführenden Mitteln im Leben Christi unterscheiden wollen. Anders gesagt: Wir müssten differenzieren, wann Christus bloss menschlich indifferent agiert und wann er seine göttliche Identität in der Auswahl der Mittel spielen lässt.

Maximus selbst sagt bekanntlich, dass die Angst vor dem Tod und die mutige Bewegung auf den Tod hin beides zentrale Elemente der einen betenden Haltung Christi vor Gott dem Vater sind, die beide untrennbar rettende Wirkung entfalten.¹⁵² Beide Teile des Gebetes an den Vater in Getsemane sind deshalb notwendig, um die Einheit Christi mit uns und mit dem Vater glaubhaft zu machen. Die natürliche Angst vor dem Tod ist so immer schon in die grössere Einheit Christi mit dem Vater eingebettet. Dasselbe gilt nun m.E. für alle jeweiligen Wahlentscheide, die Christus trifft.¹⁵³ Man könnte sagen: Das Gebet Christi in Getsemane drückt die bleibende Offenheit Christi gegenüber dem Vater aus, die letztlich das sicherste Mittel zum Ziel ist. Dies erlaubt, auch Christi menschlich-natürliche Unwissenheit positiv und in der Relation zum Vater „aufgehoben“ zu deuten. Maximus schreibt Jesus ja eine wirkliche Schwäche des Willens zu, besonders in der Bitte um Verschonung in Getsemane. Dies fordert eine Koordination zwischen Schwäche und Entschiedenheit des einen menschlichen Willens Christi, so dass auch die Schwäche des Willens Zeichen der grösseren, freien und einen Ausrichtung Christi auf das Gute sein muss.¹⁵⁴ Dies drückt Maximus in Op. 1 traditionell mit dem Ausdruck „gemäss einer Aneignung“ (*κατ' οὐκείωσιν*) aus: Christus ist zwar schwach, aber er ist es so, dass er sich die menschliche Schwachheit angeeignet hat, ohne durch sie die Göttlichkeit seiner Existenzweise zu verlieren.¹⁵⁵ Wiederum haben wir einen Einheit der Gegensätze vor uns: Christus ist schwach und stark zugleich.

¹⁵² Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 16, 196D12–197A10.

¹⁵³ Siehe Walker, „The Freedom of Christ“, 43–47.

¹⁵⁴ Siehe Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, 317–320. Ähnlich verhält es sich mit dem freiwilligen Charakter der natürlichen Leidenschaften Christi menschlicher Natur. Die Schwäche Christi als Besiegtwerden durch den Teufel ist heilsökonomisch notwendig. Siehe Maximus Confessor, *Liber asceticus*, 31,249–251.

¹⁵⁵ Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica*, 29C8–9; 32A2.

Den menschlichen Willen Christi im Kontext der Einheit Gottes zu betrachten, hebt die Gespaltenheit oder Zweiheit des gewöhnlichen menschlichen Willens hervor, wenn dieser vor einer Wahl zwischen mehreren Mitteln steht. Demgegenüber schwankt Christi Wille nicht zwischen Möglichkeiten, deren Ausgang ihm nicht klar wäre, sondern sein Wille ist immer fokussiert einerseits auf das Ziel des Heilswerks, andererseits auf die einzige seinem Heilswerk entsprechende Wahl bzw. den seinem Heilswerk entsprechenden Mitteln. So sind die Handlungen Christi nicht zufällig, sondern immer Ausdruck einer freiheitlichen und einheitlichen Gerichtetheit seiner göttlichen Person durch die menschliche Natur und deren Vollzug hindurch.¹⁵⁶ Mit anderen Worten, der göttliche *τρόπος* der menschlichen Natur bzw. des menschlichen Willens Christi besteht in einer Einigung und Einheit der Willensausrichtung, die sich nicht in der Vielfalt der Handlungsmöglichkeit verliert, sondern immer die seiner Göttlichkeit entsprechende wählt, ohne schwanken, überlegen und zweifeln zu müssen. Diese Fokussiertheit ist Ausdruck der Einheit der göttlichen Natur Christi wie auch Ausdruck der Vollkommenheit und Vergöttlichung seiner menschlichen Natur. Die Ausrichtung auf Gott entspricht dabei der eigentlichen Natur des Menschen, aber der gefallene Mensch muss den Weg oder die Mittel zu Gott durch Zweifel und Zweideutigkeit mit der Hilfe Gottes erst suchen, weil sein Wille durch die Sünde beeinträchtigt ist, während Christus ohne Sünde die seinem Gehorsam gegenüber dem Vater entsprechenden Mittel kennt, wenn er sie sieht.

11.5 Fazit

Wir haben gesehen: Obwohl auch Maximus den menschlichen Willen Christi als von Gott bewegt und gut alexandrinisch wie ein Werkzeug seiner Göttlichkeit bezeichnen kann,¹⁵⁷ vollzieht Christus seinen menschlichen Willen so, dass dieser Wille wirklich der Identität der göttlichen Person Christi entspricht und so hypostatisch selbig ist mit dem Sohn Gottes. Die Annahme der menschlichen Natur führt also nicht zu einer äusserlichen Beziehung der Gottesperson des Sohnes zu seiner angenommenen Natur und deren Willen, sondern es besteht eine innerliche Beziehung der Selbstidentifikation des Sohnes mit seiner menschlichen Natur, so dass der Sohn diese nicht einfach äusserlich in Bewegung setzt, sondern von innen her auf das ihrer Natur entsprechende Ziel

¹⁵⁶ Vgl. dazu Bieler, „Maximus the Confessor on Christ's Human Will“, 76–81.

¹⁵⁷ Vgl. dazu auch Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 162–172.

ausrichtet.¹⁵⁸ Christi Vollzug der menschlichen Natur offenbart durch seine Gerichtetheit die göttliche Einheit und Einigungskraft, die keinen Verlust an Freiheit bedeuten, sondern den Gewinn der Freiheit, wenn Freiheit Einigung mit sich selbst als Selbstmächtigkeit bedeutet. Freiheit besteht für Maximus in der seligen Vereinigung mit Gott, eine Vereinigung, die selbst Raum für eine „nähere und fernere Nähe“ zu Gott offenlässt und so eine Bewegung in der Unbewegtheit beinhaltet,¹⁵⁹ die für Maximus das Paradox der freien Einheit mit und in Gott ausdrückt.

In der Christologie des Maximus sind alle mit der triplex via verbundenen ontologischen Lehren des Maximus mit zu denken, um zu verstehen, dass die Einigung des Menschen mit Gott die volle Affirmation des Menschen und gleichzeitig dessen Über-sich-Hinausheben beinhaltet. Dabei sind beide Aspekte gerade in ihrer Einheit für den Menschen wesentlich: Paradoxerweise wird er Mensch erst wirklich er selbst und vollzieht er erst dann wahrlich sein eigenes Wesen, wenn er über sich hinaus zu Gott gelangt. Diese Selbsttranszendenz ist trinitarisch vorgezeichnet, wo der Vater das eigene göttliche Wesen in der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgang des Geistes immer schon vollzogen hat. Erst die Einbeziehung der gesamten Lehre des Maximus, besonders in ihren trinitarischen und anthropologischen Bereichen, erlaubt eine Ahnung der synthetischen Kraft dieses Denkers, die sich im Entwurf seiner Christologie kondensiert. Das Zusammenspiel und die Kohärenz von trinitarischen, anthropologischen und christologischen Lehren waren für Maximus ein selbstverständliches Anliegen, das er immer wieder neu zu erfüllen suchte.

158 Unter diesen Voraussetzungen kann die Frage von Bathrellos, ob Maximus nicht zu alexandrinisch denke, wenn er sagt, dass Christi Menschheit von seiner Gottheit bewegt wird, mit Nein beantwortet werden. Siehe Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 171.

159 Vgl. dazu Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of ‚Perpetual Progress‘“.

Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit haben wir versucht, Dionysius Areopagita als wichtige Quelle für Maximus noch deutlicher herauszuarbeiten, als dies bis jetzt in der Forschung geschah. Maximus rezipiert von Dionysius und damit indirekt vom Neuplatonismus ein Denken über Gott als den Einen, das anhand der theologischen Methode der triplex via von Kausalität, Negation und Eminenz fortschreitet. Dies erlaubt Maximus, Schöpfung und Schöpfer sowohl klar voneinander zu differenzieren, als auch im Verhältnis der Analogie zu sehen. Mit der Einheit als Gottesname verbunden sind bei Maximus auch Güte und Wahrheit, die er besonders in der Mystagogie nennt und welche in der vorliegenden Arbeit den Leitfaden für die Analyse von Maximus' Ambigua und seinen christologischen Schriften bilden. An diesen drei „Transzendentalien“ (Einheit, Wahrheit, Güte) orientiert sich Maximus grundlegend, wenn auch nicht immer rigide systematisch, in der Gotteslehre, der Anthropologie und besonders der Christologie und erreicht so eine Kohärenz im Denken, das verschiedenste traditionelle Konzepte aus den entsprechenden Gebieten in sein Koordinatensystem integrieren kann.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Forschungen über die Theologie des Maximus kurz zusammen. In seinen trinitätstheologischen Darlegungen beschreibt Maximus die Einheit Gottes als den vollkommenen Selbstvollzug des einen Wesens durch die drei Personen. Dies drückt Maximus mit den Begriffen *ἐνὸς* und *ἐνότης* aus, die Maximus auf das Wesen bzw. die Personen anwendet. So kann Maximus die Wechselwirkung von Einheit und Differenz in der Trinität beschreiben. Gott vermittelt in sich Realitäten zu einer Einheit, die dem Menschen als gegensätzlich erscheinen (Wesen und Person). Maximus erklärt Gottes Dreiheit in der Einheit auch mit der Güte als weiterem Namen Gottes. Durch diese ist Gott in sich fruchtbar und freigiebig, so dass der Vater sich dem Sohn ewig teilt. Die feststehenden Ursprungsrelationen zwischen den Personen machen so ebenfalls die Gestalt der Einheit und Güte Gottes aus. Durch diese Güte ist Gott auch in freier Entscheidung Schöpfer und Ziel der Schöpfung bzw. des menschlichen Strebens. Aufgrund seiner Güte vermag Gott aus sich heraus zu gehen (trinitarisch und schöpferisch) und gleichzeitig in sich selbst zu bleiben. Der *Λόγος* enthält alle *λόγοι* der Schöpfung in sich und ist so als Wahrheit auch Endziel der Erkenntnis des Menschen, der erst in Gott sein Wesen in der vollkommenen Aktualität erkennt. Die Freiheit Gottes stellt sich so als die Einheit Gottes mit sich selbst dar, der nur in der Dreiheit der Personen er selbst ist.

In der Anthropologie nimmt Maximus seine Einsichten aus der Gotteslehre auf. Die Konstitution des Menschen als Leib und Seele erinnert bei Maximus in ihrer unauflösbaren Einheit an den aristotelischen Hylemorphismus. Wir haben jedoch den Verdacht, dass er sich die Inspiration für die Denkform der unauflösbaren Relation von zwei Relaten aus der Trinitätslehre geholt hat, wo er die Vater-Sohn Beziehung mit demselben Ausdruck kennzeichnet, wie die Seele-Leib Beziehung, nämlich als σχέσις ἀκίνητος. Maximus hat demnach Trinitätslehre und Anthropologie anhand des Einheitsbegriffs, der Bezüglichkeit in sich zulässt, koordiniert. Daneben hat Maximus den Menschen auch als zusammengesetzte Natur beschrieben, was unter dem Hinblick der Koordination von Anthropologie und Christologie gefordert war, damit nicht von drei Naturen in Christus gesprochen werden musste.

Der Einheitsbegriff dient in der Anthropologie nicht nur zur Erklärung der Konstitution des Menschen, sondern ebenso zur Darlegung der Entwicklung des Menschen zur vollkommenen Ähnlichkeit mit Gott. Analog zum vollkommenen Selbstvollzug von Gottes Wesen durch die drei Personen, soll der Mensch sein eigenes Wesen, das Bild Gottes ist, vollziehen und so in Freiheit zur Ähnlichkeit mit Gott gelangen. In der Erkenntnis kann sich der Mensch Gott nur nähern, indem die notwendige Polarität des Erkenntnisvorgangs, der aus erkennendem Subjekt, Erkenntnis (Akzidens) und Erkanntem besteht, in die höhere Einheit Gottes aufgehoben wird, in dem keine solche Zweierheit von Substanz und Akzidens herrscht. Den Aufstieg zur Einheit Gottes vollzieht der Mensch durch die Methode der triplex via, die letztlich in einer perichoretischen Vereinigung von Affirmation und Negation mündet. Gott ist dem Menschen als Einheit auf der geschöpflichen Ebene aufgrund seiner Einigungskraft offenbar. Aus der Polarität der Schöpfung schliesst der Mensch auf die Einheit Gottes, weil nur Gott dem Menschen letztlich die Einigung mit anderen in Erkenntnis und Liebe und mit sich selbst ermöglicht. Der Mensch soll in der Vergöttlichung mit Gott geeint werden und dabei gleichzeitig zum vollkommenen Selbstvollzug gelangen. Erst im Selbstüberstieg mithilfe Gottes erreicht so der Mensch sein eigentliches Ziel.

In der Christologie des Maximus erreichen seine Spekulationen ihren Höhepunkt. Der freie Vollzug Christi steht unter den Vorzeichen der Einheit, Güte und Wahrheit Gottes, die er in seiner menschlichen Existenz offenbart. Im christologischen Teil der vorliegenden Arbeit wurde die monenergetisch-monotheletische Debatte in ihren theologischen Voraussetzungen aufgearbeitet und gezeigt, welche Rolle theologische Interpretationen in der Beurteilung der geschichtlichen Situation und der Handlungen des Maximus spielen. Maximus erwies sich uns als diplomatischer und dialogbereiter als man vielleicht annehmen könnte. Erst als die Energie- und Willensfrage seitens der kaiserli-

chen Theologen durch konziliare Beschlüsse festgelegt wurde und Redeverbote ausgesprochen wurden, machte sich Maximus daran, auch auf einen Konzilsbeschluss hinzuwirken, den er im Laterankonzil 649 erreichte. Die problematische These der einen hypostatischen Energie Christi kann wohl als Hauptanliegen der monenergetischen Partei um Kaiser Heraklius und Sergius von Konstantinopel gelten. Dieses Konzept steht jedoch völlig quer gegenüber Maximus' eigener Theologie, obwohl es den Vorteil hat, scheinbare Kohärenz zwischen Anthropologie und Christologie herzustellen, indem die Aporie der drei Naturen bzw. Energien in Christus mit der einen hypostatischen Energie vermieden wird. Ausserdem ermöglichte das Konzept offenbar reichskirchliche Einigungen mit miaphysitischen Gruppen. Unglücklicherweise erzeugte diese Strategie der einen Energie in Christus stattdessen Spannungen in der orthodoxen Partei selbst, so dass die Einigung um den höheren Preis der inneren Spaltung erkaufte wurde.

Für Maximus war die Lösung der hypostatischen Energie um den zu hohen Preis der Inkohärenz zwischen Christologie und Trinitätslehre erkaufte. So weist er immer wieder darauf hin, dass eine solche Lehre zum Problem des Tritheismus führt, da bei einer Annahme von einer Energie und einem Willen in Christus in der Trinität folgerichtig drei Energien und drei Willen existieren müssen. Durch die Wahrung der vollständigen Eigenrealität und -aktivität der menschlichen Natur Christi gelangen Maximus dagegen interessante Einsichten in die Heilsökonomie, die eben durch eine Wahrung der Natur bei gleichzeitiger Hinaushebung über sich selbst erfolgt.

Maximus' Theologie ist natürlich im nachchalkedonischen historischen Kontext zu verorten und sein systematisches Denken reagiert auf äussere Anlässe, welche die historischen Voraussetzungen für seine systematischen Gedanken bilden, die auch über den historisch begrenzten Rahmen hinaus Geltung besitzen.¹ Er rezipiert das neuchalkedonische Konzept der besonderen menschlichen Natur Christi, das im 6. Jahrhundert u. a. durch den späten Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem in der Christologie entwickelt wurde. Diese Konzept selbst wurde als Antwort auf die miaphysitische Anwendung des anthropologischen Paradigmas auf Christus' hypostatische Einigung der Naturen formuliert. Dieser Punkt war ein zentraler Punkt in der Debatte zwischen Chalkedoniern und Miaphysiten, wobei die Miaphysiten den Vorteil hatten, gewichtige Argumente für ihr Konzept der zusammengesetz-

¹ Siehe umfassend zum historischen Kontext Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/1; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/3; Grillmeier und Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4.

ten Natur Christi aus einer aristotelisch konzipierten Anthropologie ziehen zu können, welche die Einheit des Menschen besser herausstellen konnte. Leontius von Byzanz verstand dagegen die Einheit des Menschen umgekehrt von der hypostatischen Einheit der zwei Naturen in Christus her, wobei dann aber die Einheit des Menschen nur noch in einem logischen Aussageeinheits-subjekt und nicht substanziell begründet werden konnte. Diese Anthropologie entsprach eher einem platonischen Modell einer freien Seele, die sich in einem Leib aufgrund verschiedener Faktoren erst inkarniert. Die systematische Herausforderung für Maximus war, der die Einheit des Menschen auflösende platonisch-origenistische Anthropologie, die womöglich sogar unter den strengen Chalkedoniern stark vertreten war, einen eigenen Entwurf entgegenzusetzen. Dieser Entwurf des Maximus zog für die Anthropologie die Denkform der Zusammensetzung bzw. Synthese heran, die in der Christologie der Miaphysiten so zentral war, ohne jedoch dieselben christologischen Folgerungen zu ziehen. So trug er dem schlagenden Argument der Miaphysiten Rechnung, dass eine platonisch-chalkedonische Anthropologie, die von zwei Naturen bzw. Substanzen im Menschen sprach, gemäss der miaphysitischen Folgerichtung von der Anthropologie auf die hypostatische Union auch von drei Naturen in Christus sprechen müsse.

Maximus entschied sich m. E. dafür, die Einheit des Menschen und seiner „Naturen“ nicht univok zur hypostatischen Einigung Christi, die ja eine freie Einigung war, sondern analog zur trinitarischen Einheit der Personen auszu-legen. Maximus' Gedanke war: Wie sich im trinitarischen Gott die Bezüglichkeit und die Einheit differenter Personen durch das immer schon vollzogene Wesen Gottes selbst ergeben, so sind auch im einen Menschen die differenten Naturen bzw. Substanzen immer schon notwendig auf einander bezogen und bilden so eine Einheit. Von da her ist der Schritt zur zusammengesetzten Natur des Menschen kurz. Der trinitarische Bezug eröffnete dem Maximus so eine christologisch „unvoreingenommene“ Integration einer Anthropologie, die eher dem aristotelisch-miaphysitischen Modell als dem platonisch-origenistischen Modell des Menschen entsprach.

Aus dem durch die christologische Debatte notwendig gemachten Schritt zur Rede von einer zusammengesetzten Natur des Menschen ergab sich jedoch mit neuer Schärfe das Problem der Koordination der Rede von der Natur in der chalkedonischen Christologie und der neunizänischen bzw. kappadokischen Trinitätslehre. Diese Koordination war natürlich auch schon vor Maximus, besonders zwischen Anastasius I und Johannes Philoponus heiss diskutiert worden. Philoponus wendete sich um einer philosophisch strikten und natürlich sehr kohärenten Terminologie willen von der traditionellen Unterscheidung von Hypostase und Wesen ab und akzeptierte nur Substanz und

Akzidens als ontologisch und logisch gültige Begriffe.² So erreichte er eine ganz philosophisch stringente Analyse der trinitarischen Hervorgänge, in der sich die Trinitätslehre den univok-selbigen Begriffen unterordnen musste, die auch für das geschaffene Sein Geltung besaßen. Die Kohärenz der Theologie wurde so anhand der Univozität der Begriff hergestellt. Anastasius I dagegen wollte an der traditionellen Terminologie von Hypostase und Wesen festhalten. Er entwickelte diese in Richtung einer Koordination mit der chaledonischen Christologie weiter, indem er seine Theologie am kappadokischen Axiom ausrichtete, dass das Allgemeine dem Wesen und das Besondere-Individuelle der Hypostase zuzuteilen sei. Daraus ergab sich die auch für Maximus bedeutsame Lehre, dass die innertrinitarische Sohnschaft Christi sich auch menschlich-christologisch als das zentrale sich durchhaltenden Charakteristikum seiner Person erwies:

Denn der Sohn war vor den Zeiten, blieb auch Sohn als er Fleisch wurde, während er nicht aus seiner Eigenschaft herausfiel. Deshalb war es ihm allein gegeben in einer zweiten Zeugung gezeugt zu werden, der er Sohn ist und wiederum Sohn geworden ist.³

Aufgrund seines *exklusiv* kappadokisch ausgerichteten Koordinationsversuchs von Trinitätslehre und Christologie mussten notwendigerweise die göttliche und die menschliche Natur Christi für Anastasius den allgemeinen Aspekten des Phänomens Christi entsprechen, während nur die Hypostase dem Individuellen (die Sohnschaft) entspricht. Gerade daraus ergab sich für Anastasius jedoch die Ablehnung der Position, dass es eine individuierte Natur gibt, da die Individuation gut kappadokisch rein Sache der Hypostase sein muss. Andernfalls ergäbe sich die philoponische Position, dass man in Gott von drei individuierten Naturen, also auch von drei Göttern sprechen müsste. Für Anastasius war eine Rezeption dieser Position nicht möglich, gerade weil er derselben Versuchung wie Philoponus erlag, die Koordination von Christologie und Trinitätslehre anhand univoker Begriffe zu leisten.

Das Konzept einer individuierten Natur war jedoch zumindest in der Anthropologie letztlich unverzichtbar, wollte man das Wesen des Menschen, gut chaledonisch in der Differenzierung von seiner Person betrachtet, nicht in seine allgemeinen Naturen (Leib und Seele) auflösen, bzw. seine Einheit

2 Siehe dazu Benevich, „John Philoponus and Maximus the Confessor“.

3 Anastasius I von Antiochien, *Streitgespräch mit einem Tritheiten*, 916–919. Der Abschnitt 908–935 ist eine bündige Zusammenfassung des Entwurfs des Anastasius.

nur in einer logisch aussagbaren Kategorie „Mensch“ begründet sehen. Noch brennender war die christologische Frage, wie Christi Fleisch dann wirklich physisch sein eigenes individuelles Fleisch sein konnte. Hier setzte der miaphysitische Spott ein, dass Christus ja alle Menschen angenommen hätte, wenn er keine individuelle Menschennatur angenommen hat, und also gar kein einzelner Mensch geworden wäre.

Wenn Gottes Wesen und des Menschen Wesen demselben univoken Wesensbegriff untergeordnet werden, dann ist miaphysitisch gesprochen die höchste denkbare Form der Einheit dieser zwei Wesen die Synthese. Wenn Hypostase und Wesen nicht unterschieden werden, sondern die individuierte Natur dasselbe wie die Person ist, dann ist Christi Natur bzw. Person durch die Annahme der Menschennatur um gewisse Prädikate reicher und setzt sich nach der Inkarnation zusammen aus menschlichen und göttlichen Prädikaten. Chalkedonisch bzw. neuchalkedonisch gesprochen müssen die Naturen unterschieden werden, damit sie nicht zerstört werden. Somit verlagert sich die Synthese auf die Person Christi selbst. In beiden Fällen kann aber der ontologische Rahmen die Univozität der Begriffe sein. Dann wird vorausgesetzt, dass die Einigung letztlich in einer Zusammensetzung von Realitäten besteht, die denselben Regeln folgen. Miaphysitisch ist das Wesen in der Identität mit der Person mit einem neuen Set von Eigenschaften zusammengesetzt. Neuchalkedonisch kommen zu den hypostatischen Merkmalen des Sohnes gewisse andere hinzu, deren ontologische Differenz zu den göttlichen Merkmalen des Sohnes aber kaum expliziert wird.

Maximus zieht nun diese oft unreflektiert vorausgesetzten Spielarten der Univozität von Begriffen in Frage und unterscheidet bei aller Ähnlichkeit der Begriffe ganz klar mithilfe von Dionysius zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein. Diese Unterscheidung erlaubt es Maximus, die Relation von Substanz und Akzidens für das geschaffene Sein zu rezipieren und in der Christologie zur Anwendung zu bringen. So kann Maximus in Christus ein echtes geschaffenes Sein annehmen, dem ein menschlicher Selbstvollzug entspricht und dieses mit den entsprechenden Kategorien beschreiben. Dank seiner Unterscheidung von geschaffenem Sein und ungeschaffenem Sein und seiner Reflexion dieser Unterscheidung anhand des Einheitsbegriffs und der theologischen Methode der triplex via gelangt Maximus zu einer Verhältnisbestimmung zwischen der Individuation der menschlichen Natur Christi und der „Individuation“ seiner göttlichen Person gegenüber dem göttlichen Wesen. Maximus hebt Gott aufgrund dessen Einheit von der Welt ab und kann gleichzeitig aufweisen, dass Gottes Personen ihr göttliches Wesen auf eine völlig vollkommene Weise vollziehen, die sich (nur) analog zur Relation der menschlichen Natur zu ihren Instanzen, den Personen, verhält. Diese Analogie versteht

sich gemäss der triplex via, die Gottes Einheit aufweist, welche der Substanz-Akzidens Relation nicht unterworfen ist und keine partikuläre Gottesnatur(en) kennt.

So ergeben sich Folgerungen für die kappadokische Lehre der Personen als Bündel von Eigenschaften. Diese Eigenschaften können in der Trinität nur hypostatisch sein, in der geschöpflichen Welt jedoch die besonderen Eigenschaften der individuellen Naturen, ihre Akzidenzien, mit beinhalten, so dass eine klare Unterscheidung von hypostatischen und besonderen-natürlichen Merkmalen in der Menschennatur nur schwer möglich ist. Die menschliche Hypostase im geschöpflichen Bereich hat bei Maximus v.a. die Funktion der Subsistenz, weniger die der inhaltlichen Differenzierung einzelner Menschen von der allgemeinen Menschennatur. Deshalb von einem völlig leeren Hypostasenbegriff bei Maximus zu sprechen und die Hypostase gerade aufgrund ihrer leeren Unbestimmtheit zum letzten Freiheitspunkt bei Maximus zu machen, greift jedoch zu kurz. Dies, weil bei Maximus schon aufgrund der Trinitätslehre Hypostase und Wesen nie voneinander abgesetzt werden dürfen und Maximus auch beim Menschen nicht auf hypostatische Idiome verzichtet. Maximus' Begriff des *τρόπος*, der Existenzweise, verbindet dagegen Wesen und Person auf engste Weise, indem dadurch die eigentliche Gestalt des Selbstvollzugs bezeichnet wird, der nur durch eine unauflösbare Relation von Wesen und Person möglich ist. Gerade auf diese unauflösbare Relation zielt Maximus auch mit seinem Einheitsbegriff ab. Der Begriff des *τρόπος*, den wir im Kontext der triplex via angesiedelt haben, erlaubt Maximus auch einen viel dynamischere Naturbegriff als den der streng chaledonischen Allgemeinatur, da der *τρόπος* die Natur auch in ihrem Sein affizieren kann, weil die Natur selbst auf ihren Vollzug durch die Person hin angelegt ist.

Christi menschliche Gestalt seines Selbstvollzugs drückt denn auch in der menschlichen Natur seine göttliche Einheit aus, die ihm aufgrund seines göttlichen Wesens bzw. seiner trinitarischen Verfasstheit zukommt. So hat der *τρόπος* Christi sowohl einen filialen (Person) wie auch einen göttlichen (Wesen) Aspekt. Wir haben deshalb darauf hingewiesen, dass der *τρόπος* Christi scheinbare Gegensätze in der geschaffenen Welt vereint. Maximus erwähnt z. B. die Jungfrauengeburt Christi, die das Jungfrau- und Muttersein in der einen Person Marias auf paradoxe Weise zusammenbringt und gleichzeitig Christi göttliche Sohnschaft auf menschliche Weise ausdrückt. Der *τρόπος* Christi hebt die geschaffene Natur über sich selbst hinaus, indem das instabile Wasser durch Christi Wundertat zur festen Grundlage für seine Füße wird. Christi filiale-göttliche Existenzweise bewirkt so auch im menschlichen Wesen eine Vereinigung von geschöpflichen Realitäten, die der Mensch für einander ausschliessend hält. Gerade dadurch zeigt sich Christi göttliche Natur bzw. göttliche Ein-

heit in der geschaffenen Welt an. Christi Heilswerk besteht letztlich fundamental in der Vermittlung und Heilung der berühmten fünf Spaltungen in der Welt, die Maximus in Amb. 41 auf den Fall des Menschen zurückführt. Als Ort der λόγοι der Weltdinge bewahrt der Λόγος gleichzeitig alle positiven Differenzen der Dinge, indem er die Welt in sich zur Einigung mit Gott führt.

Besonders in Maximus' Reflexionen über die Rolle des menschlichen Willens und der menschlichen Freiheit Christi erreichen seine Spekulationen ungeahnte Tiefen. Auch dort offenbart sich die Kohärenz seines theologischen Entwurfs anhand des Begriffs der Einheit. Gerade die vollständige Affirmation der menschlichen Seite Christi lässt Maximus mit dessen menschlicher Freiheit voll Ernst machen. Statt einer blossen Passivität gegenüber seiner göttlichen Natur, vollzieht Christus seinen menschlichen Willen und dessen Eigenaktivität durch seine göttliche Person. Dies nun aber nicht so, dass Christus sich wie alle Menschen im Zweifel über die rechten Mittel zum wesenhaft erstrebten guten Ziel befindet, zwischen uneindeutigen Wahlmöglichkeiten schwankt und von der Dualität des postlapsarischen Habitus der γνώμη zwischen Gut und Böse affiziert ist. Dass Christus dies nicht ist, drückt Maximus durch die Verneinung des gnomischen Willens in Christus aus. Vielmehr wirkt sich die Einigungskraft der göttlichen Natur auch hier in der menschlichen Existenz Christi aus, so dass Christi menschlicher Freiheitsvollzug immer auf das eine Gute gerichtet ist und ohne Wanken immer den rechten Weg zu seinem Ziel findet. Dies bedeutet nicht, dass Maximus Christus die Wahlfreiheit per se abspricht, sondern nur den postlapsarischen Habitus dieser Wahlfreiheit, der immer schon eine gewisse Distanz zum Guten und eine Unkenntnis desselben voraussetzt, auch wenn er sich nicht explizit im Widerstreit mit Gott befindet.

Vollendet kommt in Maximus' Analyse der menschlichen Freiheit Christi und ihrem Bezug zur Einheit Gottes die Methode der triplex via zum Tragen. Die menschliche Natur Christi wird in all ihrer Positivität, die ihr als Geschöpf eigen ist, vollständig affirmiert. In einem zweiten Gedankenschritt wird der postlapsarische Existenzmodus um des göttlichen τρόπος Christi willen von seiner menschlichen Natur verneint. Beide Realitäten, menschliche Natur und göttliche Existenzweise, müssen dann zusammengehalten werden, um die Gesamtgestalt der Person Christi in den Blick zu bekommen, in der das menschliche Wesen vollständig affirmiert wird und gleichzeitig über sich hinaus erhoben wird. Erst mit diesem Dreischritt der Betrachtungsweise wird der dramatischen Einheit von Christi Selbstvollzug Genüge getan. Gemäss diesem Entwurf hat Christus in der Tat wahrlich auch unter der eigenen Schwäche gelitten, da er voll und ganz Mensch war. So war er in Getsemane wirklich der Angst vor dem Tod ausgeliefert und hat das Verlangen verspürt, nicht sterben zu wollen. Auf dem Hintergrund der Güte Gottes und der Güte der Schöpfung

kann Maximus diese Angst und die Bitte Christi um Verschonung als völlig positive Äusserung seines menschlichen Willens verstehen. Gleichzeitig wird aber auch klar, dass Christi Schau der letztlich anstrebenswerteren Güte des Vaters, aus der gerade die Güte des geschöpflichen Seins stammt, durch die Erkenntnis der Güte seines eigenen Lebens in keiner Weise verdunkelt wird, sondern durch die Erkenntnis der Güte des geschaffenen Seins gerade vermittelt wird. Jene Schau Gottes selbst überstrahlt wie das Licht der Sonne das Licht der Sterne, das aber auch Licht ist. Letztlich überlässt Christus sein geschaffenes Sein dem Vater als dessen Ursprung, in dessen Licht das geschaffene Licht in seiner Vollgestalt aufscheint. Gerade diese paradoxe Vereinigung von scheinbar gegensätzlichen Willensregungen im einen Gebet zu Gott-Vater macht für Maximus die Gestalt Christi aus, der uns durch seine göttliche Existenz als Mensch auf Gottes tiefere, die Gegensätze vereinigende und bewahrende Einheit, Güte und Wahrheit verweist.

Bibliographie

Quellenverzeichnis

- Aesop. *Proverbia*. In *Aesopica: A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, herausgegeben von Ben Edwin Perry, 265–291. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1952.
- Anastasius I von Antiochien. *Contra Iohannis Philoponi, Diaetetem*. In *Anastasii I Antiocheni opera omnia genuina quae supersunt*, herausgegeben von Stergios N. Sakkos, 127–130. Thessaloniki, 1976.
- Anastasius I von Antiochien. *De orthodoxa fide orationes v*. In *Anastasii I Antiocheni opera omnia genuina quae supersunt*, herausgegeben von Stergios N. Sakkos, 17–78. Thessaloniki, 1976.
- Anastasius I von Antiochien. *Des Patriarchen Anastasius I von Antiochien Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten (CPG 6958)*. Herausgegeben von Karl-Heinz Uthemann. *Traditio* 37 (1981): 73–108.
- Aristoteles. *Categoriae: Organon Band 2*. Herausgegeben von Hans Günter Zekl. Philosophische Bibliothek 493. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Aristoteles. *De anima*. Herausgegeben von Horst Seidl, Wilhelm Biehl, und Otto Apelt. Übersetzt von W. Theiler. Philosophische Bibliothek 476. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- Athanasius von Alexandrien. *De decretis Nicaenae synodi*. In *Athanasius Werke: Die Apologien (Lfg. 1–7)*, herausgegeben von Hans-Georg Opitz, II, 1:1–45. Berlin: De Gruyter, 1935/1941.
- Athanasius von Alexandrien. *Epistula ad Afros*. In *Athanasius Werke*, herausgegeben von Hanns Christof Brennecke, Uta Heil, und Annette von Stockhausen, II, 8:323–339. Berlin: De Gruyter, 2006.
- Basilus von Caesarea. *Homilia 23*. In *Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi opera omnia*, herausgegeben von Jacques Paul Migne, 163–618. Patrologia Graeca 31. Paris, 1857.
- Bonaventura. *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. In *In primum Librum Sententiarum*, herausgegeben von Collegio San Bonaventura. Opera omnia 1. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1882.
- Diadochus von Photike. *Capita gnostica*. In *Oeuvres spirituelles*, herausgegeben von Édouard des Places, 84–163. Sources Chrétiennes 5bis. Paris: Les éditions du Cerf, 1955.
- Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia*. Herausgegeben von Günter Heil. Patristische Texte und Studien 67. Berlin: W. de Gruyter, 2012.
- Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus*. Herausgegeben von Beate Regina Suchla. Patristische Texte und Studien 33. Berlin: W. de Gruyter, 1990.

- Dionysius Areopagita. *De ecclesiastica hierarchia*. Herausgegeben von Günter Heil. Patristische Texte und Studien 67. Berlin: W. de Gruyter, 2012.
- Dionysius Areopagita. *De mystica theologia*. Herausgegeben von Adolf Martin Ritter. Patristische Texte und Studien 67. Berlin: W. de Gruyter, 2012.
- Eustathius Monachus. *De duabus naturis*. Herausgegeben von Pauline Allen. Corpus Christianorum, Series Graeca 19. Turnhout/Leuven: Brepols, 1989.
- Gregor von Nazianz. *Oratio 23*. In *Discours 20–23*, herausgegeben von Justin Mossay, 280–310. Sources Chrétiennes 270. Paris: Les éditions du Cerf, 1980.
- Gregor von Nazianz. *Oratio 29*. In *Discours 27–31*, herausgegeben von Paul Gallay, 176–225. Sources Chrétiennes 250. Paris: Les éditions du Cerf, 1978.
- Gregor von Nazianz. *Oratio 30*. In *Discours 27–31*, herausgegeben von Paul Gallay, 226–275. Sources Chrétiennes 250. Paris: Les éditions du Cerf, 1978.
- Gregor von Nazianz. *Oratio 38*. In *Discours 38–41*, herausgegeben von Claudio Morechini, 104–149. Sources Chrétiennes 358. Paris: Les éditions du Cerf, 1990.
- Gregor von Nyssa. *Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*. Herausgegeben von Friedrich Müller. Gregorii Nysseni opera 111,1. Leiden: Brill, o.J.
- Gregor von Nyssa. *Contra Eunomium I–II*. Herausgegeben von Werner Jaeger. Gregorii Nysseni opera, I. Leiden: Brill, 1960.
- Gregor von Nyssa. *Contra Eunomium III*. Herausgegeben von Werner Jaeger. Gregorii Nysseni opera, II. Leiden: Brill, 1960.
- Gregor von Nyssa. *De officio hominis*. In *Gregorii Episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia*, herausgegeben von Jacques Paul Migne, 123–256. Patrologia Graeca 44. Paris, 1863.
- Gregor von Nyssa. *In Canticum canticorum*. Herausgegeben von Hermann Langerbeck. Gregorii Nysseni opera, VI. Leiden: Brill, 1960.
- Hippocrates. *De septimestri partu*. In *Oeuvres complètes. Vol. 7*, herausgegeben von Émile Littré. Paris: Baillière, 1851.
- Irenaeus von Lyon. *Adversus haereses v*. Herausgegeben von Adelin Rousseau. Sources chrétiennes 153. Paris: Les éditions du cerf, 1969.
- Johannes Philoponus. *Arbiter*. In Uwe Michael Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter*, 171–217. Spicilegium Sacrum Lovaniense 47. Leuven: Peeters, 2001.
- Johannes von Skythopolis. *Prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus*. Herausgegeben von Beate Regina Suchla. Patristische Texte und Studien 62. Berlin/Boston: W. de Gruyter, 2011.
- Kyrrill von Alexandrien. *De recta fide ad Theodosium*. In *Concilium Universale Ephesenum*, herausgegeben von Eduard Schwartz, 42–72. Acta Conciliorum Oecumenicorum I,1,1. Berlin: De Gruyter, 1927.
- Leontius von Byzanz. *Contra Aphthartodocetas*. In *Leontius of Byzantium. Complete Works*, herausgegeben von Brian E. Daley, 337–409, Oxford: Oxford University Press, 2017.

- Leontius von Byzanz. *Contra Nestorianos et Eutychianos*. In *Leontius of Byzantium. Complete Works*, herausgegeben von Brian E. Daley, 125–267, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Leontius von Byzanz. *Epaporemata (Triginta Capita contra Severum)*. In *Leontius of Byzantium. Complete Works*, herausgegeben von Brian E. Daley, 313–335, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Leontius von Byzanz. *Epilyseis (Solutiones Argumentorum Severi)*. In *Leontius of Byzantium. Complete Works*, herausgegeben von Brian E. Daley, 411–523, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Leontius von Jerusalem. *Adversus Nestorianos*. In *Sapientissimi Monachi D. Leontii Hierosolymitani, Adversus eos qui duas affirmant Christi personas, nullamque in ipso conjunctionem confitentur*, herausgegeben von Jacques Paul Migne, 1399–1768. *Patrologia Graeca* 86,1. Paris, 1865.
- Maximus Confessor. *Ambigua ad Thomam*. Herausgegeben von Bart Janssens. *Corpus Christianorum, Series Graeca* 48. Turnhout/Leuven: Brepols, 2002.
- Maximus Confessor. *Capita Theologica et Oeconomica*. Herausgegeben von Kerstin Hajdú. Übersetzt von Andreas Wollbold. *Fontes Christiani* 66. Freiburg i. Brsg.: Herder, 2016.
- Maximus Confessor. *Capitula de caritate*. Herausgegeben von Aldo Ceresa-Gastaldo. *Verba Seniorum*. Roma: Editrice Studium, 1963.
- Maximus Confessor. *Disputatio cum Pyrrho*. Herausgegeben von Marcel Doucet. 2 Bde. Université de Montreal: PhD Diss. masch., 1972.
- Maximus Confessor. *Drei geistliche Schriften*. Übersetzt von Guido Bausenhart. *Christliche Meister* 49. Einsiedeln/Freiburg i. Brsg.: Johannes Verlag, 1996.
- Maximus Confessor. *Epistulae*. In *Maximi Confessoris opera omnia*, herausgegeben von Franc Combefis und Jacques Paul Migne, 363–650. *Patrologia Graeca* 91. Paris, 1865.
- Maximus Confessor. *Epistula secunda ad Thomam*. Herausgegeben von Bart Janssens. *Corpus Christianorum, Series Graeca* 48. Turnhout/Leuven: Brepols, 2002.
- Maximus Confessor. *Expositio in Psalmum LIX*. Herausgegeben von Peter van Deun. *Corpus Christianorum, Series Graeca* 23. Turnhout/Leuven: Brepols, 1991.
- Maximus Confessor. *Expositio orationis dominicae*. Herausgegeben von Peter van Deun. *Corpus Christianorum, Series Graeca* 23. Turnhout/Leuven: Brepols, 1991.
- Maximus Confessor. *La Mystagogie*. Übersetzt von Marie-Lucie Charpin-Ploix. *Les pères dans la foi* 92. Paris: Migne, 2005.
- Maximus Confessor. *Liber asceticus*. Herausgegeben von Peter van Deun. *Corpus Christianorum, Series Graeca* 40. Turnhout/Leuven: Brepols, 2000.
- Maximus Confessor. *Mystagogia: Una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*. Herausgegeben von Christian Boudignon. *Corpus Christianorum, Series Graeca* 69. Turnhout: Brepols, 2011.
- Maximus Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Volume 1*. Her-

- ausgegeben und übersetzt von Nicholas Constatas. 2 Bde. Dumbarton Oaks Medieval Library 28. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2014.
- Maximus Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Volume 11*. Herausgegeben von Nicholas Constatas. 2 Bde. Dumbarton Oaks Medieval Library 29. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2014.
- Maximus Confessor. *Opuscula Theologica et Polemica*. In *Maximi Confessoris opera omnia*, herausgegeben von Franc Combefis und Jacques Paul Migne, 9–286. Patrologia Graeca 91. Paris, 1865.
- Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium I–LV*. Herausgegeben von Carl Laga und Carlos Steel. Corpus Christianorum Series Graeca 7. Turnhout: Brepols, 1980.
- Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium LVI–LXV*. Herausgegeben von Carl Laga und Carlos Steel. Corpus Christianorum Series Graeca 22. Turnhout: Brepols, 1990.
- Maximus Confessor. *Quaestiones ad Theopemptum*. Herausgegeben von Bram Roosen und Peter van Deun. *Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2003): 73–79.
- Maximus Confessor. *Quaestiones et dubia*. Herausgegeben von José H. Declerck. Corpus Christianorum, Series Graeca 10. Turnhout: Brepols, 1982.
- Maximus Confessor. *The Life of the Virgin*. Übersetzt von Stephen J. Shoemaker. New Haven/London: Yale University Press, 2012.
- Nemesius von Emesa. *De natura hominis*. Herausgegeben von Moreno Morani. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: Teubner, 1987.
- Origenes. *Commentarius in Iohannem*. In *Origenes Werke. Band 4*, herausgegeben von Erwin Preuschen, 3–480. Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10. Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1903.
- Origenes. *De principiis*. In *Origenes Werke. Band 5*, herausgegeben von Paul Koetschau, 1–364. Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 22. Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1913.
- Origenes. *In Leviticum Homiliae*. In *Origenes Werke. Band 6,1: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, herausgegeben von W.A. Baehrens, 280–507. Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 29. Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1920.
- Origenes. *Selecta in Genesim*. In *Origenis opera omnia 11*, herausgegeben von Jacques Paul Migne, 91–145. Patrologia Graeca 12. Paris, 1862.
- Pamphilus Theologus. *Diversorum capitum seu difficultatum solutio*. Herausgegeben von José H. Declerck. Corpus Christianorum, Series Graeca 19. Turnhout/Leuven: Brepols, 1989.
- Platon. *Politeia*. In *Platon Werke*, herausgegeben von Dietrich Kurz und Émile Chambry, übersetzt von Hieronymus Müller, Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Platon. *Timaios*. In *Platon Werke*, herausgegeben von Klaus Widdra und Albert Rivaud, übersetzt von Hieronymus Müller, Bd. 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

- Proclus. *The Elements of Theology*. Herausgegeben von Eric Robertson Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Riedinger, Rudolf, Hrsg. *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*. Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda, 11/1. Berlin: De Gruyter, 1994.
- Riedinger, Rudolf, Hrsg. *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*. Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda, 11/2,1. Berlin: De Gruyter, 1990.
- Riedinger, Rudolf, Hrsg. *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium*. Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series secunda, 11/2,2. Berlin: De Gruyter, 1992.
- Schwartz, Eduard, Hrsg. *Concilium Universale Chalcedonense*. Acta Conciliorum Oecumenicorum, 11/1,2. Berlin: De Gruyter, 1933.
- Severus von Antiochien. *Letters 1–LXI*. In *A Collection of Letters of Severus of Antioch, From Numerous Syriac Manuscripts*, herausgegeben von E.W. Brooks, 163–342. Patrologia Orientalis 12. Paris, 1919.
- Simplicius. *In Aristotelis libros de anima commentaria*. Herausgegeben von Michael Hayduck. Commentaria in Aristotelem graeca, XI. Berlin: Reimer, 1882.
- Simplicius. *In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria*. Herausgegeben von Hermann Diels. Commentaria in Aristotelem graeca, X. Berlin: Reimer, 1895.
- Simplicius. *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Herausgegeben von Hermann Diels. Commentaria in Aristotelem graeca, IX. Berlin: Reimer, 1882.
- Theodor von Raithu. *Praeparatio*. In *Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, von Franz Diekamp. Orientalia Christiana Analecta 117. Rom: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1938.
- Thomas von Aquin. *Summa Theologiae*. Edition Leonina. Rom, 1889.

Hilfsmittel

- Geraard, Mauritius, Hrsg. *Clavis Patrum Graecorum. Volumen III: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*. Turnhout: Brepols, 1979.
- Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Literaturverzeichnis

- Abramowski, Luise. „συνάφεια und ἀσύγχυτος ἔνωσις als Bezeichnung für trinitarische und christologische Einheit“. In *Drei christologische Untersuchungen*, 63–109. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.
- Allen, Pauline. *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy*. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Andia, Ysabel de. „Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 177–193. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Andia, Ysabel de. „Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite“. In *Denys l'Aréopagite et la postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International. Paris, 21–24 septembre 1994*, herausgegeben von Ysabel de Andia, 293–328. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997.
- Aquino, Frederick D. „Maximus the Confessor“. In *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, herausgegeben von Paul L. Gavrilyuk und Sarah Coakley, 104–120. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Ayroulet, Élie. *De l'image à l'image: Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de saint Maxime le Confesseur*. Studia Ephemeridis Augustinianum 136. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2013.
- Balthasar, Hans Urs von. *Herrlichkeit: Band 11: Fächer der Stile. Teil 1: Klerikale Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984.
- Balthasar, Hans Urs von. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. 3. Aufl. Trier: Johannes-Verlag, 1988.
- Balthasar, Hans Urs von. *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne, 1988.
- Balthasar, Hans Urs von. *Theodramatik 11. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- Bardenhewer, Otto. „Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580–607) über Trinität und Incarnation“. *Theologische Quartalschrift* 78 (1896): 353–401.
- Bathrellos, Demetrios. *The Byzantine Christ: Person Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Bathrellos, Demetrios. „The Relationship between the Divine Will and Human Will of Jesus Christ according to, Saint Maximus the Confessor“. In *Studia Patristica: Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, herausgegeben von M.F. Wiles und E.J. Yarnold, 37:346–352. Leuven: Peeters, 2001.

- Bausenhart, Guido. „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“: Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners, zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der „*Disputatio cum Pyrrho*“. Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992.
- Beierwaltes, Werner. „Dionysios Areopagita – ein christlicher Proklos?“ In Werner Beierwaltes, *Platonismus und Christentum*, 44–84, 3. Aufl. Philosophische Abhandlungen 73. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- Beierwaltes, Werner. „Gutheit als Grund der Trinität: Dionysius und Bonaventura“. In Werner Beierwaltes, *Platonismus und Christentum*, 85–99, 3. Aufl. Philosophische Abhandlungen 73. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
- Beierwaltes, Werner. *Proklos*. Klostermann Rote Reihe 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- Benevich, Grigory. „John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity“. *Scrinium* 7 (2011): 102–130.
- Benevich, Grigory. „Maximus Confessor's Interpretation of Abraham's Hospitality in Genesis 18 and the Preceding Orthodox Tradition“. *Scrinium* 13 (2017): 43–53.
- Benevich, Grigory. „Maximus Confessor's Polemics Against Tritheism and His Trinitarian Teaching“. *Byzantinische Zeitschrift* 105 (2012): 595–610.
- Benevich, Grigory. „Presence and Absence of *προαίρεσις* in Christ and Saints according to Maximus the Confessor and Parallels in Neoplatonism“. *Byzantinische Zeitschrift* 111 (2018): 39–54.
- Bergjan, Silke-Petra. *Theodoret von Cyrus und der Neunizänismus: Aspekte der Altkirchlichen Trinitätslehre*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 60. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.
- Bieler, Jonathan. „Maximus the Confessor on Christ's Human Will“. *Communio. International Catholic Review* 43 (2016): 55–82.
- Bieler, Martin. „*Analogia Entis* as an Expression of Love according to Ferdinand Ulrich“. In *The Analogy of Being*, herausgegeben von Thomas Joseph White, 314–337. Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans, 2011.
- Bieler, Martin. *Freiheit als Gabe: Ein schöpfungstheologischer Entwurf*. Freiburger theologische Studien 145. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991.
- Bieler, Martin. „Meta-Anthropology and Christology: On the Philosophy of Hans Urs von Balthasar“. *Communio. International Catholic Review* 20 (1993).
- Blowers, Paul. *Exegesis and Spiritual Pedagogy: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*. Christianity and Judaism in Antiquity 7. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991.
- Blowers, Paul. „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation *ex nihilo* in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“. In *Light on Creation: Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, herausgegeben von

- Geert Roskam und Joseph Verheyden, 169–185. Studien und Texte zu Antike und Christentum 104. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Blowers, Paul. „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of ‚Perpetual Progress‘“. *Vigiliae Christianae* 46 (1992): 151–171.
- Blowers, Paul. „Maximus the Confessor and John of Damascus on Gnostic Will (γνώμη) in Christ: Clarity and Ambiguity“. *Union Seminary Quarterly Review* 63 (2012): 44–50.
- Blowers, Paul. *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*. Christian Theology in Context. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Boland, Vivian. *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Studies in the History of Christian Thought 69. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.
- Booth, Phil. *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2014.
- Börjesson, Johannes. „Augustine on the Will“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 212–234. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Boudignon, Christian. „La ‚mystagogie‘, ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580–660). Édition, traduction, commentaire“. Université de Provence: PhD Diss. masch., 2000.
- Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bradshaw, David. „Augustine the Metaphysician“. In *Orthodox Readings of Augustine*, herausgegeben von George E. Demacopoulos und Aristotle Papanikolaou, 227–252. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Bradshaw, David. „St Maximus the Confessor on the Will“. In *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012*, herausgegeben von Maxim Vasiljević, 143–157. Contemporary Christian Thought Series 20. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2013.
- Bradshaw, David. „The Concept of Divine Energies“. In *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, herausgegeben von Constantinos Athanasopoulos und Christoph Schneider, 27–49. Cambridge: James Clarke, 2013.
- Brandes, Wolfram. „Juristische Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I und Maximus Homologites“. In *Fontes Minores X*, herausgegeben von Ludwig Burgmann. Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 22. Frankfurt am Main: Löwenklau Gesellschaft, 1998.
- Chase, Michael. „Némésios d'Émèse“. In *Dictionnaire des philosophies antiques. IV: de Labeo à Ovidius*, herausgegeben von Richard Goulet, 625–654. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 2005.

- Constas, Maximos. „Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism“. *Analogia* 1, 2 (2017): 1–12.
- Cooper, Adam. „Maximus on the Mystery of Marriage and the Body: A Reconsideration“. In *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012*, herausgegeben von Maxim Vasiljević, 195–221. Contemporary Christian Thought Series 20. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2013.
- Cooper, Adam. „Spiritual Anthropology in *Ambiguum* 7“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 360–377. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Corsini, Eugenio. *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i Commenti Neoplatonici al Parmenide*. Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e Filosofia XIII,4. Torino: Stamperia Editoriale Rattero, 1962.
- Croce, Vittorio. *Tradizione e ricerca: Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*. Studia Patristica Mediolanensia 2. Milano: Vita e Pensiero, 1974.
- Crouzel, Henri. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier, 1956.
- Daley, Brian E. „A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ“. In *Studia Patristica: Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*, herausgegeben von Elizabeth A. Livingstone, 24:239–265. Leuven: Peeters, 1993.
- Daley, Brian E. „„One Thing and Another‘: The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology“. *Pro Ecclesia* 15, Nr. 1 (2006): 17–46.
- Daley, Brian E. „The Origenism of Leontius of Byzantium“. *The Journal of Theological Studies*, New Series, 27 (1976): 333–369.
- Dalmais, Irénée-Henri. „La théorie des ‚logoi‘ des créatures chez S. Maxime le confesseur“. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 36 (1952): 244–249.
- Dander, Franz. „Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“. In *Der Mensch als Bild Gottes*, herausgegeben Leo Scheffczyk, 206–259. Wege der Forschung 124. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Deun, Peter van, und Pascal Mueller-Jourdan. „Maxime le Confesseur“. In *La théologie byzantine et sa tradition*, herausgegeben von Carmelo Giuseppe Conticello, 1/1:375–514. Turnhout: Brepols, 2015.
- Deun, Peter van. „Maximus the Confessor’s Use of Literary Genres“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 275–286. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Dieten, Jan Louis van. „Geschichte der Patriarchen von Sergius bis Johannes VI (610–715)“. In *Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel*, herausgegeben von Jan Louis van Dieten, Cyril Mango, und Peter Wirth. 24,4. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, 1972.

- Disdier, M.Th. „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur“. *Échos d'Orient* 29 (1930): 296–313.
- Dodds, Eric Robertson. „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic „One““. *The Classical Quarterly* 22 (1928): 129–142.
- Dörrie, Heinrich. *„Symmiktá Zetemata“: Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten. Zetemata*. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 20. München: C.H. Beck, 1959.
- Doucet, Marcel. *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus: Introduction, texte critique, traduction et notes*. 2 Bde. Université de Montreal: PhD Diss. masch., 1972.
- Doucet, Marcel. „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel“. *Science, et Éspirit* 35 (1983): 53–83.
- Doucet, Marcel. „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'écriture“. *Science, et Éspirit* 37 (1985): 123–159.
- Doucet, Marcel. „Vues récentes sur les ‚métamorphoses‘ de la pensée de saint Maxime le Confesseur“. *Science, et Éspirit* 31 (1979): 269–302.
- Dräseke, Johannes. „Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre“. *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906): 141–160.
- Elert, Werner. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser. Berlin: Lutherische Verlagshaus, 1957.
- Epifanovič, S.L. *Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovědnika*. Kiev, 1917.
- Erismann, Christophe. „The Trinity, Universals and Particular Substances: Philoponus and Roscelin“. *Traditio* 53 (2008): 277–305.
- Essen, Georg. *Die Freiheit Jesu: Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*. ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie 5. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2001.
- Evans, David Beecher. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks Studies 13. Lous Valley, NY: J.J. Augustin, 1970.
- Farrell, Joseph P. *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. South Canan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 1989.
- Florovsky, Georges. „The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century“. In *The Collected Works of Georges Florovsky*, herausgegeben von Richard S. Haugh, Bd. XI. Vaduz: Buchervertriebsanstalt, 1987.
- Föllinger, Sabine, und Diego De Brasi. „Nemesios von Emesa“. In *Reallexikon für Antike und Christentum*, herausgegeben von Georg Schöllgen und Theodor Klauser, 25:822–838. Stuttgart: Hiersemann, 2013.

- Gahbauer, Ferdinand R. *Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*. Das östliche Christentum 35. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1984.
- Garrigues, Juan Miguel. „La personne composée du Christ d’après saint Maxime le Confesseur“. *Revue Thomiste* 74 (1974): 181–204.
- Garrigues, Juan Miguel. *Maxime le Confesseur: La Charité. Avenir divin de l’homme*. Théologie historique 38. Paris: Éditions Beauchesne, 1976.
- Gauthier, René Antoine. „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain“. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954): 51–100.
- Geiger, Louis-Bertrand. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*. Bibliothèque thomiste 23. Paris: J. Vrin, 1942.
- Gersh, Stephen. *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 8. Leiden: Brill, 1978.
- Gersh, Stephen. *Κίνησις ἀκίνητος: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Philosophia antiqua 26. Leiden: Brill, 1973.
- Gleede, Benjamin. *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*. Supplements to Vigiliae Christianae 113. Leiden: Brill, 2012.
- Gleede, Benjamin. „Vermischt, ausgetauscht und kreuzweis zugesprochen: Zur wechselseitigen Geschichte der Idiome Christi, in der alten Kirche“. In *Creator est Creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, herausgegeben von Oswald Bayer und Benjamin Gleede, 35–94. Theologische Bibliothek Töpelmann 138. Berlin/Boston: De Gruyter, 2007.
- Grillmeier, Alois. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*. Freiburg i. Brsg.: Herder Verlag, 2004.
- Grillmeier, Alois, und Theresia Hainthaler. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/1: Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (415–518)*. Freiburg i. Brsg.: Herder Verlag, 2004.
- Grillmeier, Alois, und Theresia Hainthaler. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg i. Brsg.: Herder Verlag, 2004.
- Grillmeier, Alois, und Theresia Hainthaler. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451–600*. Freiburg i. Brsg.: Herder Verlag, 2004.
- Grillmeier, Alois, und Theresia Hainthaler. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*. Freiburg i. Brsg.: Herder Verlag, 2004.
- Grumel, Venance. „L’union hypostatique et la comparaison de l’âme et du corps, chez Léonce de Byzance et saint Maxime le confesseur“. *Échos d’Orient* 25, Nr. 144 (1926): 393–406.

- Grumel, Venance. „Recherches sur l'histoire du monothélisme. III – Du monénergisme au monothélisme“. *Échos d'Orient* 28 (1929): 19–34.
- Halfwassen, Jens. *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon, und Plotin*. 2. Aufl. München/Leipzig: K.G. Saur, 2006.
- Halfwassen, Jens. *Plotin und der Neuplatonismus*. München: C.H. Beck, 2004.
- Hart, David Bentley. „The Hidden and the Manifest. Metaphysics after Nicaea“. In *Orthodox Readings of Augustine*, herausgegeben von George E. Demacopoulos und Aristotle Papanikolaou, 191–226. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Hausherr, Irénée. *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le confesseur*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952.
- Heinzer, Felix. „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981): 372–392.
- Heinzer, Felix. *Gottes Sohn als Mensch: Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*. Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 26. Fribourg: Universitätsverlag Freiburg, 1980.
- Heinzer, Felix. „L'explication trinitaire de l'Economie chez Maxime le Confesseur“. In *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, herausgegeben von Felix Heinzer und Christoph Schönborn, 159–172. Paradosis 27. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982.
- Hovorun, Cyril. „Controversy on Energies and Wills in Christ: Between Politics and Theology“. In *Studia Patristica: Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, herausgegeben von J. Baun, A. Cameron, M. Edwards und M. Vinzent, 48:217–220. Leuven: Peeters, 2010.
- Hovorun, Cyril. „Maximus, a Cautious Neo-Chalcedonian“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 106–124. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Hovorun, Cyril. *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden: Brill, 2008.
- Jacobsen, Anders-Christian. *Christ – The Teacher of Salvation: A Study of Origen's Christology and Soteriology*. Adamantiana 6. Münster: Aschendorff Verlag, 2015.
- Jankowiak, Marek, und Phil Booth. „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 19–83. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Janssens, Bart. „Does the Combination of Maximus' Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem go back to the Confessor himself?“ *Sacris Erudiri* 42 (2003): 281–286.
- Jeanlin, Françoise. „Les prières de purification du quarantième jour après la naissance de l'enfant“. In *Liturgie et Anthropologie: Conférences Saint-Serge, xxxvie Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, 27–30 juin 1989*, herausgegeben von Achille Triacca und Alessandro Pistoia, 163–175. Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia 55. Roma: Edizioni Liturgiche, 1990.

- Karayiannis, Vasilios. *Maxime le Confesseur: Essences et énergies de Dieu*. Théologie historique 93. Paris: Beauchesne, 1993.
- Karfut, Nataliya. *Das Verständnis des Willensaktes und der Freiheit bei Maximus Confessor: Kommentierte Übersetzung der Opuscula Theologica et Polemica 1*. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2009.
- Kattan, Assaad Elias. „Rezension: Melchisedec Törönen, Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor“. *Zeitschrift für antikes Christentum* 15 (2011): 378–379.
- Kattan, Assaad Elias. *Verleiblichung und Synergie: Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*. Supplements to Vigiliae Christianae 63. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- Klein, Wassilios. „Theodor von Raithu“. In *Theologische Realenzyklopädie*, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Müller, 33:246–248. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002.
- Kobusch, Theo. *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Kobusch, Theo. „Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes: Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie“. *Theologische Quartalschrift* 165 (1985): 94–105.
- Krausmüller, Dirk. „Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God“. *The Journal of Theological Studies*, NS 68 (2017): 625–649.
- Kremer, Klaus. *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik: Vom Sein der Dinge in Gott*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969.
- Kreuzer, Georg. *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*. Päpste und Papsttum 8. Stuttgart: Hiersemann, 1975.
- Lackner, Wolfgang. *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner*. Universität Graz: Inauguraldissertation, 1962.
- Laird, Raymond J. „Mindset (γνώμη in John Chrysostom)“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Neil Bronwen, 194–211. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Lang, Uwe Michael. *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator*. Spicilegium Sacrum Lovaniense 47. Leuven: Peeters, 2001.
- Lang, Uwe Michael. „Patristic Argument and the Use of Philosophy in the Tritheist Controversy of the Sixth Century“. In *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church. The Proceedings of the Fourth Patristic Conference, Maynooth, 1999*, herausgegeben von D. Vincent Twomey und Lewis Ayres. Portland, OR: Four Courts Press, 2007.
- Lange, Christian. *Mia energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Hera-*

- clius und des, Patriarchen Sergius von Constantinopel. Studien und Texte, zu Antike und Christentum 66. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.*
- Larchet, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon S. Maxime*. Paris: Éditions du Cerf, 1996.
- Larchet, Jean-Claude. *La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damas-cène*. Paris: Éditions du Cerf, 2010.
- Larchet, Jean-Claude. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Cogitatio fidei 208*. Paris: Éditions du Cerf, 1998.
- Larchet, Jean-Claude. *Personne et nature: La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe, et interchrétien contemporains*. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- Larchet, Jean-Claude. „Rezension: Élie Ayroulet. De l'image à l'Image. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de saint Maxime le Confesseur“. *Revue d'histoire ecclésiastique* 109 (2014): 293–298.
- Larchet, Jean-Claude. „The Mode of Deification“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 341–359. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Lebon, Joseph. „La christologie du monophysisme syrien“. In *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Band 1. Der Glaube von Chalcedon*, herausgegeben von Aloys Grillmeier und Heinrich Bacht, 425–580. Würzburg: Echter-Verlag, 1962.
- Léthel, François-Marie. *Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Éditions Beauchesne, 1979.
- Lévy, Antoine. „An Introduction to Divine Relativity: Beyond David Bradshaw's *Aristotle East and West*“. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 72 (2008): 173–231.
- Lévy, Antoine. *Le créé et l'incréé: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin. Aux sources de la querelle palamienne*. Bibliothèque thomiste 59. Paris: J. Vrin, 2006.
- Lloyd, Antony C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Lollar, Joshua. „To See into the Life of Things.“ *The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor's Ambigua* to John. University of Notre Dame: PhD Thesis, 2011.
- Lossky, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Patrimoines. Ortho-doxie. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- Loudovikos, Nikolaos. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Übersetzt von Elizabeth Theokritoff. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2010.
- Louth, Andrew. „St Denys the Areopagite and St Maximus the Confessor: A Question of Influence“. In *Studia Patristica: Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, herausgegeben von Elizabeth A. Livingstone, 27:166–174. Leuven: Peeters, 1993.

- Lucas Francisco Mateo-Seco und Giulio Maspero, Hrsg., *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Übersetzt von Seth Cherney. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Madden, Nicholas. „Composite Hypostasis in Maximus Confessor“. In *Studia Patristica: Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, herausgegeben von Elizabeth A. Livingstone, 27:175–197. Leuven: Peeters, 1993.
- Mansfeld, Jaap. *The Pseudo-Hippocratic Tract περί ἐβδωμάδων Ch. 1–11 and Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1971.
- McFarland, Ian A. „The Theology of the Will“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 516–532. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Meyendorff, Jean. *Le Christ dans la théologie byzantine*. Orthodoxie. Paris: Éditions du Cerf, 2010.
- Moeller, Charles. „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du vie siècle“. In *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Band 1. Der Glaube von Chalkedon*, herausgegeben von Aloys Grillmeier und Heinrich Bacht, 637–720. Würzburg: Echter-Verlag, 1962.
- Moreschini, Claudio. *Ambigua: Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*. Il pensiero occidentale. Milano: Bompiani, 2003.
- Motta, Beatrice. „Nemesius of Emesa“. In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Volume 1*, herausgegeben von Lloyd P. Gerson, 509–519. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mueller-Jourdan, Pascal. *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*. Supplements to Vigiliae Christianae 74. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- Neil, Bronwen. „Divine Providence and the Gnostic Will before Maximus“. In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, herausgegeben von Pauline Allen und Bronwen Neil, 235–250. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Nikolaou, Theodor. „Zur Identität des ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΓΕΡΩΝ in der Mystagogia von Maximos dem Bekenner“. *Orientalia Christiana Periodica* 49, Nr. 1 (1983): 407–418.
- Noret, Jacques. „La rédaction de la ‚Disputatio cum Pyrrho‘ (CPG 7698) de saint Maxime le Confesseur: serait-elle postérieure à 655?“ *Analecta Bollandiana* 117 (1999): 291–296.
- Oeing-Hanhoff, Ludger. „Zur thomistischen Freiheitslehre“. *Scholastik* 31 (1956): 161–181.
- Ohme, Heinz. „Maximos Homologetes († 662); Martyrium, Märtyrerbewusstsein, ‚Martyriumssucht‘?“ *Zeitschrift für antikes Christentum* 20 (2016): 306–346.
- Ohme, Heinz. „Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit“. *Zeitschrift für antikes Christentum* 12 (2008): 308–343.

- O'Regan, Cyril. „Von Balthasar and Thick Retrieval: Post-Chalcedonian Symphonic Theology“. *Gregorianum* 77, Nr. 2 (1996): 227–260.
- O'Rourke, Fran. „The *triplex via* of Naming God“. *The Review of Metaphysics* 69 (März 2016): 519–554.
- Otto, Stephan. *Person und Subsistenz: Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968.
- Pannenberg, Wolfhart. *Analogie und Offenbarung: Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Perl, Eric David. *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*. Yale University: PhD Thesis, 1991.
- Perrone, Lorenzo. *La Chiesa di Palestina e le Controversie Christologiche: Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. Testi e ricerche di Scienze religiose 18. Brescia: Paideia Editrice, 1980.
- Pino, Tikhon Alexander. „Continuity in Patristic and Scholastic Thought: Bonaventure and Maximus the Confessor on the Necessary Multiplicity of God“. *Franciscan Studies* 72 (2014): 107–128.
- Piret, Pierre. *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Théologie Historique 69. Paris: Beauchesne, 1983.
- Prado, Jose Julian. *Voluntad y Naturaleza: La antropología filosofica de Maximo el Confesor*. Collección „Ciencias Humanas y Filosofía“. Rio Cuarto, Argentina: Ediciones de la Universidad Nacional de Rio Cuarto, 1974.
- Prestige, George Leonard. *God in Patristic Thought*. London: SPCK, 1952.
- Price, Richard M. „Monotheletism: A Heresy or a Form of Words?“ In *Studia Patristica: Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, herausgegeben von J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, und M. Vincent, 46:221–232. Leuven: Peeters, 2010.
- Rahner, Hugo. „Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen“. *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935): 333–418.
- Rahner, Karl. „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène“. *Revue d'ascétique et de mystique* 13 (1932): 113–145.
- Ramelli, Ilaria L.E. „Origen's Anti-Subordinationism, and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line“. *Vigiliae Christianae* 65 (2011): 21–49.
- Rapp, Christof. „Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992): 526–544.
- Richard, Marcel. „Léonce de Byzance était-il origéniste?“ *Revue des études byzantines* 5 (1947): 31–66.
- Riedinger, Rudolf. „Aus den Akten der Lateran-Synode von 649“. *Byzantinische Zeitschrift* 69 (1976): 17–38.

- Riedinger, Rudolf. „Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner“. In *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, herausgegeben von Felix Heinzer und Christoph Schönborn, 111–121. Paradosis 27. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982.
- Riedinger, Rudolf. „Rezension: G. Weiss, *Studia Anastasiana* 1. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius 1. von Antiochien (559 bis 598) (*Miscellanea Byzantina Monacensia*, 4), München, Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität 1965“. *Byzantinische Zeitschrift* 60, Nr. 2 (1967): 339–342.
- Riedinger, Rudolf. „Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649“. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 29 (1980): 37–59.
- Riou, Alain. *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*. Théologie historique 22. Paris: Éditions Beauchesne, 1973.
- Roosen, Bram. *Epifanovitch Revisited: (Pseudo-)Maximi Confessoris Opuscula Varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*. Katholieke Universiteit Leuven: PhD Diss., 2001.
- Roques, René. „De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys“. *Revue Ascétique et Mystique* 30 (1954): 268–274.
- Salés, Luis Joshua. „Divine, Incarnation through the Virtues: The Central Soteriological Role of Maximus the Confessor's Aretology“. *St. Vladimir's, Theological Quarterly* 58 (2014): 159–176.
- Scheffczyk, Leo, Hrsg. *Der Mensch als Bild Gottes*. Wege der Forschung 124. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Schönborn, Christoph. *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Théologie historique 20. Paris: Beauchesne, 1972.
- Schwager, Raymund. *Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*. Gesammelte Schriften 3. Freiburg: Herder, 2015.
- Seewald, Michael, und Bertram Stubenrauch. „Freiheit – Ein, Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor“. *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 40 (2011).
- Semmelroth, Otto. „Gottes ausstrahlendes Licht: Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita“. *Scholastik* 28 (1954): 481–503.
- Semmelroth, Otto. „Gottes überwesentliche Einheit: Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita“. *Scholastik* 25 (1950): 209–234.
- Sherwood, Polycarp. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. *Studia Anselmiana* 30. Rom: Herder, 1952.
- Sherwood, Polycarp. „Denys l'Aréopagite: En Orient. 4. Maximus le Confesseur“. In *Dictionnaire de Spiritualité*, herausgegeben von Charles Baumgartner, 3:295–300. Paris: Beauchesne, 1957.
- Sherwood, Polycarp. *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries On Charity*. Westminster, MD/London: The Newman Press/Longmans, Green; Co, 1955.

- Sherwood, Polycarp. „Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor“. *Traditio* 20 (1964): 428–437.
- Sherwood, Polycarp. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*. Studia Anselmiana 36. Rom: Herder, 1955.
- Siecienski, A. Edward. „The Authenticity of Maximus the Confessor's, *Letter to Marinus*: The Argument from Theological Consistency“. *Vigiliae Christianae* 61 (2007): 189–227.
- Sorabji, Richard. „The Concept of the Will from Plato to Maximus, the Confessor“. In *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present, Day*, herausgegeben von Thomas Pink und M.W.F. Stone, 6–28. London: Routledge, 2004.
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators. 200–600AD. A Sourcebook: Volume 1: Psychology (With Ethics and Religion)*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
- Stickelberger, Hans. „Freisetzende Einheit: Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner“. In *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980*, herausgegeben von Felix Heinzer und Christoph Schönborn, 375–384. Paradosis 27. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982.
- Stolina, Ralf. *Niemand hat Gott je gesehen: Traktat über negative Theologie*. Theologische Bibliothek Tölpelmann 108. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Streck, Martin. *Das schönste Gut: Der menschliche Wille bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 88. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Studer, Basil. *Trinity and Incarnation: The Faith Of The Early Church*. Herausgegeben von Andrew Louth. Übersetzt von Matthias Westerhoff. London/New York: T&T Clark, 2002.
- Thunberg, Lars. *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.
- Thunberg, Lars. *Microcosm and the Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. 2. Aufl. Chicago/La Salle, IL: Open Court, 1995.
- Tollefsen, Torstein Theodor. *The Christocentric Cosmology of Saint Maximus the Confessor*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Törönen, Melchisedec. *Union and Distinction in the Thought of Maximus the Confessor*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Torrell, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Pensée antique et médiévale. Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 2002.
- Tschipke, Theophil. *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin*. Freiburger theologische Studien 55. Freiburg i. Brsg.: Herder, 1940.
- Tück, Jan-Heiner. „Das Drama der Freiheit. Maximus Confessor und der menschliche

- Wille Jesu im Streit der Interpretationen“. In *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition: Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, herausgegeben von Mathias Moosbrugger und Józef Niewiadomski, 175–196. Freiburg i. Brsg.: Herder, 2015.
- Uthemann, Karl-Heinz. „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor“. In *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche, als Beiträge zu einer historischen Theologie*, 197–206. Arbeiten zur Kirchengeschichte 93. Berlin/New York: De Gruyter, 2005.
- Uthemann, Karl-Heinz. „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas“. In *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche, als Beiträge zu einer historischen Theologie*, 103–196. Arbeiten zur Kirchengeschichte 93. Berlin/New York: De Gruyter, 2005.
- Uthemann, Karl-Heinz. „Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung, des Monotheletismus“. In *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche, als Beiträge zu einer historischen Theologie*, 207–255. Arbeiten zur Kirchengeschichte 93. Berlin/New York: De Gruyter, 2005.
- Völker, Walther. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965.
- Völker, Walther. „Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor“. In *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*, herausgegeben von Kommission für spätantike Religionsgeschichte, 331–350. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 77. Berlin: Akademie-Verlag, 1961.
- Völker, Walther. „Zur Ontologie des Maximus Confessor“. In *Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte: Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag*, 57–79. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964.
- Walker, Adrian. *Creation and Human Freedom in Maximus the Confessor: A Philosophical Study of Creation Out of Nothing as the Metaphysical Foundation of Human Freedom in Light of Selected Works of Maximus the Confessor*. Pontificia Università Gregoriana, Roma: PhD Diss., 2000.
- Walker, Adrian. „The Freedom of Christ: Notes on ‚Gnomie‘ in Maximus the Confessor“. *Communio. International Catholic Review* 43 (2016): 29–54.
- Weiss, Günter. „Rezension: St. N. Sakkos, Περὶ Ἀναστασιῶν Συναΐτων. [Ἐπιστημονικῇ Ἐπετηρίδι Θεολογικῆς Σχολῆς, Παράρτημα τοῦ ἡ' τόμου]“, Thessalonike 1964“. *Byzantinische Zeitschrift* 60, Nr. 2 (1967): 342–346.
- Weiss, Günter. *Studia Anastasiana I: Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. v. Antiochien (559–598)*. Miscellanea byzantina Monacensia 4. Erlangen-Nürnberg: Diss. masch., 1965.
- Westerkamp, Dirk. *Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2006.

- Williams, Janet Patricia. *Denying Divinity: Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Winkelmann, Friedhelm. *Der monenergetisch-monotheletische Streit*. Frankfurt am Main: Lang, 2001.
- Zachhuber, Johannes. „Once Again: Gregory of Nyssa on Universals“. *Journal of Theological Studies* 56 (2005): 75–98.

Sachregister

Abschattung (trinitarische) 30–31
siehe auch adumbration, Abspiegelungen,
 Spuren
 Abspiegelungen (trinitarisch) 32
 Abstraktion 17
 Adumbration (trinitarisch) 30, 191, 214
siehe auch Abschattungen, Abspiegelungen
 Ähnlichkeit
 Mensch als Gott ähnlich 154, 164–165,
 182–212
 Aktivität 75–76, 92–93, 132, 166, 188, 343–
 347
siehe auch Energie
 der Seele 147
 menschliche 204, 217
 Gottes 204
 Akzidens 87, 91, 130n35, 288, 327, 339n26
 allgemein-besonders 59, 135–136, 299–304
 anthropologisches Modell 235, 269–285
 Aristoteles, aristotelisch 30, 45, 124, 126n13,
 128, 149, 162–163, 200, 316, 345n46
 Askese, asketisch 108, 119, 162–164, 170, 209,
 212, 227n314
 Ausgang und Rückkehr 26, 104
siehe Hervorgang und Rückkehr
 Austausch der Eigenschaften/Idiome
 23n77, 70–71, 135
siehe auch Perichorese
siehe auch Wegnahme
 Affirmation und Negation 8, 11, 15n47, 16–
 19, 24, 27n16, 41, 54n7, 67, 69, 72, 74, 85,
 87–88, 91, 105–106, 165–167, 171–173,
 175–178, 181, 320, 322–334, 350–354, 372
 analogia entis 41–42, 79
 analogia proportionalitatis 314
 Analogie, analog, analogisch 4, 10n20,
 12n27, 17n52, 26, 28, 43, 47, 76–91, 124,
 143, 146, 152, 176n99, 218, 237, 270, 274,
 292, 314n314, 328, 330, 346
 apophatisch und kataphatisch 7, 17n54, 27,
 29n25, 45, 89, 142, 188n53, 298–299
siehe auch Affirmation und Negation
 Apophatizismus 8, 304
 Äquivozität, äquivok 5, 43, 84, 86n115, 87,
 89, 135, 300, 342–343, 347

Bewegung
 des menschlichen Geistes 70, 101, 104,
 115, 156, 164–165, 175
 Gottes 56–57, 67–71, 77, 95–97, 155
 Bild
 Mensch als Bild Gottes 154, 182–206
 Böse, das 100
 Chalkedon, Chalkedonismus, chalkedonisch
 90, 137, 228, 236, 244–245, 257–258, 331,
 342
 coincidentia oppositorum 173
 communicatio idiomatum 135n53, 243, 310,
 318, 328
 Dialektik, dialektisch 3n3, 9, 10n20, 25n4,
 28, 59, 155n7, 161, 174–176, 212, 227
 Dualität
 Akzidens-Substanz 82, 85
 Denken-Subjekt 82, 85, 180
 siehe auch Pole von Erkennendem und
 Erkannten
 Dyade 99
 Dyotheletismus, dyotheletisch 235–269
 Dyenergismus, dyenergetisch 235–269
 Eine, das 17, 19–20, 46, 54, 82n101
 Einfachheit Gottes 28, 82
 Einheit
 Christi 43, 76
 Denkform der 42, 133
 des Kosmos 13n36, 31
 des Menschen 21, 27, 30, 43, 123–153
 der Schöpfung 79, 174
 Einheit, Güte, Wahrheit 4–5, 10–15, 21,
 23–28, 31–32, 45–48, 53, 119, 164, 171,
 231, 235, 267, 309, 323, 333, 338, 361,
 365
 siehe auch transzendente Prädikate
 Einheitsbegriff 25, 34, 46–47, 59, 65, 91,
 114, 154, 286
 Gottes [*passim*] 3–4, 7–8, 10–15, 19,
 21, 27, 33, 37, 42, 45, 47, 54–55, 61–
 67, 76–81, 87–89, 91, 98, 105, 110, 112,
 116, 155–159, 167, 169, 180, 215, 219, 321,
 326

- siehe auch* Simplizität Gottes, Einfachheit Gottes
- Einigung
- siehe auch* Vereinigung
- der Differenzen 227–231
- der Kirche 13, 78, 263
- der Kreatur 43n105, 224
- des Menschen 7–8, 175, 220
- siehe auch* Einswerden des Menschen mit Gott 77, 372
- der Pole/Extreme 77, 216, 225
- Einswerden des Menschen 21–22
- Ekstase 38, 102, 104–105, 132n41, 231
- Embryo 197, 199n210
- Eminenz
- Gottes 16n47
- Energie
- Christi 12, 45, 142, 235–269
- Energien und Willen (Christi) 5, 48, 235–269
- hypostatisch 284–285, 287
- theandrische 246, 352
- von Leib und Seele 276
- zusammengesetzt 275
- Engel 124
- Enhypostasie 60
- Erotapokriseis 48
- Erhabenheit 53
- Erkenntnis
- menschliche 14, 19, 22, 33, 70, 77, 80, 86–87, 89, 113n78, 115–116, 155–159, 169–170, 174, 177, 181, 211, 215, 218, 361
- Essenz-Energie Distinktion 17n54, 41n95, 45
- Exegese 162, 237–244
- Form 90, 162–163, 199, 219
- Freiheit
- Christi 235, 285–289, 292, 326, 333, 335–372
- des Menschen 125, 153, 192, 203–212, 225–227, 285–287, 314–316, 336–372
- Friede Gottes 321–322
- Fruchtbarkeit
- Gottes 95–96, 105, 108, 161n32, 206
- Fürsorge Gottes 162, 166, 178
- siehe auch* Providenz
- Gegensätze 90
- Überstieg der 20
- Vereinigung der 23, 91, 173, 178, 211, 312, 314, 318–334, 344
- Koinzidenz der 115
- Gehorsam Christi 349n63
- Glaube 157–160, 169–170, 211, 325
- gleichwesentlich 91, 299, 315
- Gnomie, gnomischer Wille 235, 335–337, 351, 354–371
- Grenze 115
- Güte
- des Menschen 154, 182–197, 223
- Gottes 92, 113, 163, 182–197, 201, 211, 220
- Heiliger Geist 221–224, 277
- Henade 31, 99–100
- Hervorgang und Rückkehr 118
- Homonym, Homonymie 5, 84, 342
- siehe auch* äquivok
- Homöousie 37
- Hylemorphismus 30, 124, 200
- hypostatische Einheit 235, 265
- Hypostase
- Begriff 39
- Christi 22–23, 36, 40, 43, 60, 135
- des Sohnes 37–38
- synthetisch 152, 247, 279–287, 310, 330
- trinitarisch 40
- und das Zugrundeliegende 86
- zusammengesetzt 22, 146, 253, 274, 278, 279–290, 294, 304, 307, 323
- Idiome
- der menschlichen Natur Christi 300, 310n301
- hypostatisch 298–310, 327
- immanent 10, 18
- Immanenz 10n20, 20, 26–27, 45–47, 53, 77, 328
- In-existenz 70, 72, 96–97, 112
- Insein 64–65, 105
- Insubsistenz
- Der Natur in der Hypostase 57, 61, 303, 318
- siehe auch* Insein, Inexistenz
- Individuation 38, 302–303, 305
- Individuierung 291, 299, 304
- Jungfrau 23

- Kategorien 88–89, 118, 130, 132–133, 160, 174
 Kausalität 10, 346
 Kirche 77–79, 170n73
siehe auch Ursächlichkeit
 Kohärenz 3, 5–6, 15, 21, 42, 44, 46, 48–49,
 113, 123, 153, 229, 232, 263, 276, 278–279,
 286, 299, 341n28, 344
 Kohärenzprinzip 34, 45
 Kontemplation 21–22, 41, 159, 170, 178, 209,
 215
 Leib, leiblich
 menschlich 21–22, 27, 40, 43, 66n49,
 109–111, 123, 162, 276
 Leib Christi 124, 170n73, 198, 211–212, 241,
 243, 272, 277
 Licht 20, 102, 105, 166, 170
 Liebe 107–108, 164, 189n155, 217, 228, 231,
 341, 349
 Liturgie 8, 12–13, 59
 Materie, materiell 90, 100n37, 147, 162–163,
 209n252, 215, 219–220
 Merkmal
siehe auch Idiome
 hypostatisch 291, 294, 298–309
 der menschlichen Natur 303, 331
 Methode
 theologische 6–7, 22, 24–26, 28, 44, 46,
 160, 167, 181, 235, 279, 281, 292, 320, 326,
 349, 353, 364
 siehe auch triplex via
 Miaphysiten, miaphysitisch, Miaphysitismus
 4–5, 133, 137, 139, 146, 235–269, 306, 353
 Monade 99, 213
 monenergetisch, Monenergetismus 24, 48,
 235–269, 349
 monotheletisch, Monotheletismus 24, 235–
 269
 Natur(en)
siehe auch Substanz
 Christi 22–23, 37, 40, 123, 134, 240
 Gottes 23
 individuelle/individuierte 295, 299
 Menschlich 137
 und Hypostase 43, 59–60, 288–294
 und Person 36, 38, 42, 64
 siehe auch Substanz und Person
 synthetisch 279–287, 289, 292
 zusammengesetzt 146–153, 192, 274,
 278–281, 290, 295
 natura pura 200
 Negative Theologie 3n2, 7–8, 10–11, 16–17,
 21, 24, 26, 30, 35, 40–41, 45, 79, 326n351
 Nestorianismus, nestorianisch 237, 240,
 251–252, 350
 Neuchalkedonismus, neuchalkedonisch 57,
 146, 235, 240, 247–248, 257, 262, 264
 Neuplatoniker, neuplatonisch, 9n18, 17,
 20n67, 28, 32, 35, 42, 87n18, 96, 321,
 345n46, 351
 Neuplatonismus
 pagan 10n19, 21n71
 christlich 12n27, 21n71
 Noumena 11
 Oikonomia 236, 248, 254–263
 Operation 41
 Origenisten, origenistisch 20–21, 31, 99–
 101, 103, 105–106, 116, 123, 126, 130–131,
 138n67, 188, 190, 230, 278, 285, 287,
 339
 Paradigma
 anthropologisches 43, 134–136, 138,
 142n82, 153, 198, 237, 252–253, 263,
 269n150, 285, 290, 292, 339
 siehe auch anthropologisches Modell
 Gott für Mensch und Mensch für Gott
 201–202
 Paradox, Paradoxalität 105, 112–113, 181, 203,
 229, 235, 274, 292, 308, 321, 325, 344, 372
 Partizipation 41, 84n108, 88, 105, 161
 Perichorese
 allgemein 23n78, 172, 229n319, 328, 332
 christologisch 8, 76, 316–317, 323n347,
 344, 352
 von Wesen und Person 59
 trinitarisch 76
 Person
 Christi 38, 65–66, 145, 152, 287, 291, 354
 trinitarisch 39
 und Natur 200
 Phenomena 11
 Platon, platonisch, Platonismus 45, 85n109,
 126, 130, 135n53, 149, 215n272, 285,
 345n46

- Polarität
alles Geschöpflichen 82n101, 87
- Pole
von Erkennendem und Erkannten 87, 174
- Präexistenz
der Seele 21, 43, 100, 107n58, 109, 123–124, 126, 129–130, 132, 138, 151–152, 187n150
der λόγοι in Gott 214
- Praxis 21–22, 159, 162, 170, 178, 182, 209, 215–216
- Privation 87–88, 346
- Providenz 170
- Raum und Zeit 129–130, 133, 139–140, 205, 309
siehe auch Zeitlichkeit
- Relation
Kategorie 144
unbewegliche 73, 146
des Vaters zum Sohn 75
unveränderlich 200, 278
- Schönheit 13n34, 20, 107, 165
- Seele 21, 27, 40, 66n49, 105, 123, 130, 133, 163–164, 181, 216, 241
Seele-Leib Relation 124–128, 130–153, 189–206, 215–221, 227, 237, 252, 269–279, 338–343
siehe auch anthropologisches Paradigma/Modell
- Selbsterkenntnis 159
- Selbstidentität 363
- Selbstidentifikation 371
- Selbstmitteilung, Selbsthingabe 53, 93–94, 105, 158
- Selbstvollzug 10, 15, 38, 45, 57, 60–61, 65n41, 66, 70, 78, 91–92, 95, 98, 114, 118, 177, 182, 211, 217, 267n144, 287, 305, 307, 334, 363
siehe auch Selbstrelation
- Selbstrelation 38, 45, 60, 72, 322, 344, 352n84, 368
- Simplizität Gottes 11
- Sinne, sinnlich 195, 205n236, 216–222
Der Seele 211
- Spezies 30, 124n5
- Spuren (trinitarisch) 33
- stoisch 144
- Substanz
abstrakte 37
Begriff 37, 39, 86
Gottes 37, 45
Christi 36, 38, 65
partikulär und allgemein 299, 301
selbstkonstituiert 45
und Akzidens 4, 64, 81–82, 86n114, 88–90, 173, 302–303, 342
und Person 37, 39
siehe auch Natur und Person
und Qualität 16n33
zusammengesetzte 38, 40
- Symbol 166
- Synthese, synthetisch 132, 136, 146–147, 151–153, 157n21, 174, 216–217, 253, 279–287
- Taufe 206–212
- Terminologie 4–6
äquivok 3–4
siehe auch homonym
der Einheit 20
kohärente 4, 10–11, 60
Koordination der 40
trinitarische 35–36
univok 4
- transzendent 10, 18–19
- transzendente Prädikate, Transzendentalien 5, 20
- Transzendenz
Gottes 4, 10, 10n20, 17, 20, 26–27, 45–47, 53, 77, 81–82, 112, 117, 155–159, 194, 201, 328
- Traditionsgeschichte 46
- Triade 28, 32–33, 48, 64, 99
Sein, Gutsein, Immersein 207
- triplex via 3–4, 8, 10–12, 15, 17, 22–23, 25, 46–48, 54n7, 66, 71, 87, 91, 105, 111, 113, 123, 171–173, 175, 177, 181, 235, 273–274, 279, 281, 292, 302, 320, 322–334, 346, 348, 352, 364–365
siehe auch via causalitatis, negationis, eminentiae
- Tritheismus 65
- Tugend 22n75, 93–94, 107–108, 113n78, 123, 154, 159, 163–164, 167, 170n73, 189n155, 192, 205, 209–212, 216–217, 220–221, 227

Überwesenhaftigkeit 72, 88, 170
 unendlich, Unendlichkeit 115, 162
 Univozität, univok, Univokation 4, 39–40,
 47, 84, 89, 271, 290, 299, 342–343
 unvermischt 127
 unsterblich, Unsterblichkeit 127
 Ursächlichkeit 17
 des Vaters 74–75

 Vereinigung 53, 135
 des Menschen mit Gott 81, 154, 212, 217,
 287
 des Menschen mit sich selbst 170, 200,
 217
 des Subjekts mit dem Objekt 91
 der Differenzen 203, 209–210, 232
 der Kirche 246
 Vergöttlichung 15, 21, 43n105, 53, 184,
 188n153, 191–192, 199, 217, 223n295, 228,
 294–333, 349, 351, 368–371
 Physische 294
 Vermischung 135–136, 146
 Vermögen
 des Menschen 13, 97, 101, 163, 204, 211
 Vernunft
 menschliche 204–205, 212, 220
 via causalitatis, negationis, eminentiae 18
 Vorsehung 129

 Wahlfreiheit 35, 100, 354–372
 Wahrheit
 Gottes 114–119, 162

Wegnahme 17
 Weisheit 115–116
 Werkzeugbegriff 272, 275–279, 344, 363
 Werkzeug-Benutzer Schema 124–126,
 137n60, 237, 371
 Wesen
 Gottes 4, 14, 19, 39, 80–81
 Wesenbegriff 5
 neopalamitische Wesen-Energie Unter-
 scheidung 10–11, 14n41
siehe auch Essenz-Energie Unterschei-
 dung
 und Person 45, 53, 57, 64, 72, 104, 114,
 154, 156, 183, 235, 285–294, 323
 Wesensvollzug 161
 wesensgleich 76
siehe auch gleichwesentlich
 Widerspruch
 Prinzip des 54n7
 Wille(n)
 Christi 12, 23, 41, 235–269, 330, 341, 347–
 371
 des Vaters 72
 göttlicher 73, 97–98, 110, 117, 147, 156, 214,
 250
 menschlicher 71–72, 97–98, 101, 103–105,
 118, 204–205, 230, 351–352, 354–371

 Zeitlichkeit 74, 133, 157

Register der griechischen Begriffe

Zitierte Texte sind in diesem Register nicht berücksichtigt worden.

αἵσθησις 164
αἰτιολογία 63, 156
ἀκίνητος 125
ἀναλογία 272, 274
ἀναλόγως 106, 130n34, 196n192, 218
ἀπορία 48
ἄσχετος 219
αὐθυπόστατος 149
αὐτοδύναμις 9, 16
αὐτοκίνησις 9
αὐτοουσία 90

γένεσις 139–140
γνώμη 335–337, 351, 354–371
γνώσις
 ἄλγιστος 115

δεκτική 127
διάβασις 162
διαίρεσις 224
διάστημα 114, 130n34, 306
διαστολή 61–63
δύναμις 16n48, 70, 116, 265–266

εἶδος 131–134, 136, 141–143, 148, 273–274, 284,
 292, 295
εἶκων 154, 187n151, 189
ἐκνίκησις 348
ἐνέργεια 70, 75–77, 128–129, 166, 219, 266–
 267, 276
 ὑποστατική 238
 μία ζωοποιός 245
 μία θεανδρική 246/247, 352
 καινή θεανδρική 247
 οὐσιώδης 277
ἐντελέχεια 143
ἐνούσιος 37, 53, 55–60, 305–307
ἐνυπόστατος 53, 55–61, 64, 170n74, 287,
 307
ἐνωσις 54
ἐξεικονισμός, ἐξεικονίζω 199
ἐξουσία 359
ἐργαστήριον 224

ζωή 177
θέλημα 355
θεολογία 44, 47, 159, 224n301, 281
θεωρία 13, 116
θέωσις 200n215

ιδιότης 89
καταχρηστικῶς 89
κρίσις 166

λόγοι
 der Dinge 20–21, 53, 78, 87, 109–111,
 115–119, 139, 148–149, 157, 168–169, 174,
 177n101, 181, 191n168, 196, 211–214, 216,
 222–223, 227, 229–231, 284, 349, 360,
 364
 Lehre 20n70, 114, 116, 125, 140, 167–168,
 171
 περὶ Θεὸν 80

λόγος
 des Wesens 8, 11, 35–36, 65, 67, 91, 148,
 155, 200–201, 217, 225, 227, 229–231,
 266, 281n200, 309, 312, 318, 327n354,
 330
 Gott-Λόγος 20, 53, 59, 63, 75, 94, 110–111,
 115–119, 138, 159, 165, 167, 169, 174, 177,
 188n153, 192, 201, 203, 209–216, 222–
 223, 225, 227n314, 229–230, 241, 250–
 253, 265–266, 272–275, 279, 282, 292,
 294–296, 303, 319–320, 345, 348, 363
 τοῦ εἶναι 282
 Vermögen des Menschen 13, 144, 163–
 164, 214

νόησις 82
νοῦς
 als Vermögen des Menschen 13, 114, 144,
 163–164, 191–194, 214
 Gott 63, 177

οἰκονομία 44, 47, 281
ὁμοούσιος 37, 66–67, 320

- ὁμοιότης 154, 187
 ὁμωνύμως 84
 ὄρεξις 356
 οὐσία(ι)
 Begriff 37, 46–47, 81–83, 139–140, 221
 göttliche 74–75
 Christi 36–37, 305
 οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια 9, 14n41, 70–71
 πάθος 124–125
 παραίτησις 349
 πνεῦμα
 Gott 63, 222
 Vermögen des Menschen 144, 163, 214
 ποιότης 89
 πράξις 13
 προαίρεσις 355–357
 πρόνοια 7n8, 166
 σκόπος 229
 συμβέβηκος 81
 συνεργάτις 276
 συνθεολογέω 345
 συστολή 61–63
 σχέσις 66
 ἀκίνητος 71–74, 131, 142, 144, 218, 278
 φυσική 144
 von Erkennendem und Erkannten 82
 von Seele und Leib 126, 129–133, 137,
 141–145
 τεχνολογία 156
 τρόπος
 Christi 33, 35, 230, 235, 309–333, 327 (im
 Plural), 349, 368
 der Entstehung/τῆς γενέσεως 296, 298
 der Existenz 9, 11, 35–36, 65, 67, 91, 200,
 225, 227–229, 294–333, 360
 der οἰκονομία 281n200
 filial 35, 39, 296, 299, 307–333
 hypostatisch 297
 innertrinitarisch 44
 natürlich 23
 göttlich 23, 307, 309–333, 364
 postlapsarisch 361, 364
 ὑπαρξις 139–140
 ὑπερούσιος 67
 ὑποκείμενον 81, 86, 173
 ὑπόστασις
 Begriff 46–47
 σύνθετος 247
 φύσις 134, 143
 σύνθετος 131

Quellenregister

Aesop

Proverbia (ed. B.E. Perry, Urbana, IL 1952)
23 316n323

Anastasius Antiochenus

Contra Iohannis Philoponi Diaetetem (ed.
S. Sakkos, Thessaloniki 1976)
127 f. 143
Dialogus cum Tritheita (ed. K. Uthemann,
Traditio 37 [1981])
916–919 (108) 377n3
De orthodoxa fide orationes v (ed. S. Sakkos,
Thessaloniki 1976)
1,1,31–35 (26,15–23,27) 145n95
3,19 (51,31–33) 306n286
3,39 (56,27) 301n267
3,41–42 (57) 301n268
5,17 f. (76,20–31) 340n26

Aristoteles

De anima
I,3 (407b20–21) 127n18
I,4 (408b16–18) 128n26
I,4 (408b13–15) 131n38
II,1 (412a19–20) 137n60
III,3 (427a17–20) 128n26
III,7 (431a16–17) 128n26
III,8 (432a3–14) 128n26
Categoriae
3 (1b10–15) 136n58

Athanasius Alexandrinus

De decretis Nicaenae synodi (Athanasius
Werke [Lfg. 1–7] II,1, Berlin 1935/1941)
17,5 (14,18) 187n148
23,4 (19,27–28) 187n148
27,2 (23,23–25) 187n149
30,3 (26,29–27,1) 187n148
Epistula ad Afros (Athanasius Werke II,8,
Berlin 2006)
8 (334,14–335,14) 161n33

Basilius Caesarensis

Homilia 23 (PG 31)
597B 156n13

Bonaventura

Commentaria in quatuor Libros Senten-
tiarum magistri Petri Lombardi (Opera
omnia 1, Quaracchi 1882)
I, d. 9, q. 1 (181) 55n9

Cyrillus Alexandrinus

De recta fide ad Theodosium (ACO I,1,1)
61,33–62,2 310n299

Diadochus Photicensis

Capita gnostica (SC 5bis)
4 (86,10–13) 189n155
89 (149,1–150,17) 189n155

Dionysius Areopagita

De coelesti hierarchia (PTS 67)
I,1 (7,4–8) 22n74
De divinis nominibus (PTS 33)
I,1 (109,9–14) 19n65
I,4 (113,6–11) 280n197
II,9 (134,1–4) 21n72
II,11 (136,7–12) 20n66
III,1 (138,1–4) 92n4
IV,1 (143,9–144,17) 93n6, 96n20
IV,6 (150,1–3) 12n31
IV,6 (150,9–14) 12 f.
IV,13 (159,9–14) 93n8
IV,14 (160,1–5) 69n57
IV,20 (165,10) 9n16
IV,20 (165,17–20) 96n23
VII,2 (195,16–17) 195n188
VII,2 (196,8–12) 20n69
VII,2 (201,1–6) 16n48
VIII,2 (201,6) 9n16
VII,3 (197,17–198,3) 17n53
IX,6 (211,13–212,8) 201n220
IX,9 (213,7–20) 9n16
XI,6 (221,18) 9n16
XI,6 (221,13–222,2) 16n49
XIII,1 (226,7 f.) 19n64
XIII,2–3 (227,16–228,11) 19n63
XIII,3 (229,6–10) 108n63

De mystica theologia (PTS 67)

I,2 (143,3–7) 18n57

Eustathius Monachus

De duabus naturis (CCSG 19)

446,1006–447,1007 38n76, 306n286

Gregorius Nazianzenus

Oratio 23 (SC 270)

8 (298,13) 98n29

11 (302, 4–7) 144n93

Oratio 29 (SC 250)

2 (178,12) 55n9

3 (180,1–182,21) 74n72, 74n75

6 (188,26–33) 67n51

Oratio 30 (SC 250)

20 (268,22–30) 188n154

Oratio 38 (SC 358)

9 (120,3–6) 92n2

9 (120,4 f.) 98

Gregorius Nyssenus

Ad Ablabium (GNO III,1)

41,2–12 134n51

47,21–50,12 70n61

56,11–22 156n10

In Canticum canticorum (GNO VI)

4 (129,12–16) 115n9

Contra Eunomium (GNO I–II)

I, 622 (205,19–23) 84n107

III, 4,8–9 (136,19–24) 267n142

De opificio hominis (PG 44)

177D–192A 227n312

180A–B 215n272

184B–D 224n300

185A 226n309

185B 226n310

233A5–B4 100n37

Hippocrates

De septimestri partu (ed. É. Littré, Paris

1851)

9,31–37 199n210

Irenaeus

Adversus haereses (SC 153)

v,6,1 (77,27–31) 186n140

Johannes Philoponus

Arbiter (transl. U.M. Lang, Leuven 2001)

Prooemium, 3 (175) 338n23

Prooemium, 4 (176)

339n24–25,27;

341n29

Prooemium 5 (176)

341n31

I, 7 (179 f.)

342n32

I, 9 (181)

342n33

III,15 (185 f.)

343n35

III,15 (185 f.)

343n35

IV,17 (188)

341n28; 343n34

VIII,30 (195)

341n28

VIII,32 (199)

341n28

X,37 (204)

343n36

X,38 (206)

341n28

Johannes Scythopolitanus

Scholia in Dionysii De divinis nominibus

(PTS 62)

216,42–44

13n33

221,30–33

84n108

232,16

204n228

265,8–17

13n33

265,38–40

158n25

265,43–268,4

93n9

268,8–17

93n9

285,30 f.

162n36; 182n123

292,10 f.

363n134

304,49–51

13n33

305,43 f.

93n9

312,16–27

13n33

316,24–27

18n55

321,15–27

13n33

328,14–22

18n55

329,47–332,3

109n65

333,17–29

16n47

341,38–40

16n47

341,41–44

23n77

345,8–18

222n291

348,17–19

19n58

349,1–8

222n291

349,18 f.

13n33

352,24–30

19n59; 145n98

353,12

13n33

356,19 f.

361n127

356,22–24

158n23

361,47 f.

19n60

373,45–52

13n33; 19n61

376,54–377,4

13n33

392,42–50

13n33

412,42–44

13n33

412,49–53

13n33; 88n121

Leontius Byzantinus

Contra Aphthartodocetas (ed. B. Daley, Oxford 2017)

350,26–29	318n329
350,26–32	352n79
358,29–360,24	352n79
358,31–360,1	318n329
362,18–21	352n79
364,1–21	264n128

Contra Nestorianos et Eutychianos (ed.

B. Daley, Oxford 2017)

132,19–26	64n38
134,21–136,17	138n66
136,31–138,5	137n60
138,6–7	137n61
138,19–20	139n69
150,9–154,8	134n52–57.59
156,1–15	146n101

Epaporemata (ed. B. Daley, Oxford 2017)

316,9–10	38n76
----------	-------

Epilyseis (ed. B. Daley, Oxford 2017)

276,22–280,5	286n219
300,13–17	137n62
306,14–16	313n310
310,4–5	313n311

Leontius Hierosolymitanus

Adversus Nestorianos (PG 86,1)

1485D6–7	304n279
----------	---------

Maximus Confessor

Ambigua ad Iohannem (DOML 28–29)

7, 76,16–92,21 (1069B–1077B)	99–107; 125n8
7, 84,20–86,8 (1073A–B)	124 f.
7, 86,7–11 (1073B–C)	267
7, 86,8 (1073B)	9n15
7, 88,5–6 (1076A)	267n144
7, 90,19–20 (1076D)	273n162
7, 94,3–23 (1077C–1080A)	111n72; 212 f.
7, 94,3–116,24 (1077C–1089D)	116–118
7, 96,8–11 (1080A–B)	272n161
7, 96,18–98,10 (1080B–C)	125n9
7, 100,4–11 (1081A–B)	273n163
7, 110,13–16 (1088A)	144

7, 118,16–120,3 (1092B)	192; 194n185; 206n238
7, 120,3–15 (1092C)	111n74; 218n278; 230n322; 272n161
7, 124,17–126,12 (1093D–1096A)	224n298; 331n366
7, 134,3–14 (1100A–B)	126–128; 146 f.
7, 136,4–140,15 (1100C–1101C)	131–133; 140–142; 273; 175
7, 138,18 (1101B)	131n38
7, 140,7–15 (1101C)	131n36
8, 142,5–17 (1104A)	228n315
10, 150,1–158,17 (1105B–1112A)	159
10, 162,1–164,6 (1112D–1113B)	164n49; 222 f.
10, 164,6–12 (1113B–C)	167n59; 203n226
10, 166,19–21 (1116A)	217n277
10, 172,11–17 (1117C)	113n78
10, 180,17–21 (1121B)	113n78
10, 190,21–192,7 (1128A–B)	348n61
10, 196,16–19 (1129B–C)	159 f.
10, 198,8–12 (1129D)	167n60
10, 198,12–18 (1129D–1132A)	165n51
10, 202,18–208,17 (1133A–1136C)	178n105
10, 204,8–13 (1133B)	113n78
10, 210,9–212,8 (1136D–1137B)	169
10, 212,18–220,18 (1137C–1141C)	170; 212n261
10, 218,4–6 (1140D)	307n291
10, 220,9–222,4 (1141D–1144A)	311
10, 234,14–20 (1149B)	22n75
10, 240,1–13 (1152C–D)	169n70
10, 240,14–242,11 (1153A–B)	156n15; 218
10, 242,12–244,5 (1153B–C)	219n284
10, 244,10–11 (1153D)	169n71
10, 244,22–246,16 (1156A–B)	170n75
10, 254,15–20 (1160C)	22n73; 348n61
10, 262,3–6 (1164A)	170n76
10, 264,4–16 (1185B–C)	223n296

- 10, 266,4–272,16 (1165A–1168D)
165–167; 323n344
- 10, 270,1–11 (1168A–B) 179 f.; 348n61
- 10, 274,1–14 (1169A–B) 171n77
- 10, 280,4–14 (1172B–C) 94; 167
- 10, 282,19–340,20 (1173B–1205A)
160–164
- 10, 292,1–7 (1180B) 130n34
- 10, 294,2–13 (1180D–1181A)
160n28
- 10, 294,20–296,4 (1181B)
130n34
- 10, 298,23–300,4 (1184B)
155n6
- 10, 306,20 f. (1188A) 108n63
- 10, 314,16–18 (1192A) 113n78
- 10, 316,5–25 (1192B–D) 178n104
- 10, 320,6–322,26 (1193C–1196B)
219 f.
- 10, 330,7–10 (1200B) 170n74
- 10, 340,4–342,22 (1204D–1205C)
107 f.; 156n12
- 15, 362,9–364,2 (1216A–B)
213n264
- 15, 364, 7–8 (1216C) 215n272
- 15, 366,7–9 (1217A) 266n138
- 15, 370,5–8 (1217D) 266n138
- 15, 374,16–20 84n108
- 15, 376,8–378,24 (1221B–1224A)
172n83
- 17, 380,1–396,22 (1224A–1232C)
54n5; 85–89; 173–
175; 332n367
- 20, 414,1–418,23 (1240B–1241C)
159n26
- 21, 424,21–428,18 (1245A–1248A)
216
- 21, 428,19–430,3 (1248A–B)
221 f.
- 21, 430,3–23 (1248B–C) 195 f.
- 21, 430,24–432,15 (1248C–1249A)
216n275
- 21, 432,16–434,6 (1249A–B)
217
- 21, 434,7–13 (1249B–C) 196
- 21, 434,13–19 (1249C) 216n274
- 21, 434,19–436,2 (1249C)
218
- 21, 436,15–18 (1252A) 195n187
- 21, 442,12–444,21 (1253C–1256A)
194n184
- 21, 446,1–7 (1256B) 111n75
- 22, 448,1–450,24 (1256D–1257C)
167–169
- 22, 450,1–17 (1257A–B) 112
- 23, 2,4–8,5 (1257C–1260B)
67–71; 92n3; 95–
97
- 24, 10,24–14,7 (1261D–1264C)
71–74; 97 f.; 131n37
- 25, 14,14–16,14 (1264D–1265A)
74 f.; 97 f.
- 26, 20,13–22,25 (1265D–1268B)
75 f.; 97 f.
- 33, 62,16–64,7 (1285D–1288A)
223
- 34, 64,15–66,22 (1288B–C)
18n56, 171–173;
178; 350n68
- 35, 68,1–70,6 (1288D–1289B)
53n4; 108n64
- 36, 70,15 f. (1289B) 185n131
- 36, 72,1–15 (1289C–D) 319n331
- 41, 102,1–118,25 (1304D–1313B)
224–231
- 41, 110,1–4 (1308D) 320n335
- 41, 110,5–21 (1308D–1309B)
308n294
- 41, 112,18–27 (1309D) 320 f.
- 41, 118,16–25 (1313B) 322n340
- 41, 120,1–14 (1313C–D) 321n336
- 42, 124,3–134,21 (1316C–1321B)
201 f.; 230n323
- 42, 134,22–136,14 (1321B–D)
148n108
- 42, 134,5–13 (1100A–B) 272
- 42, 138,6–10 (1324A–B) 200
- 42, 138,23–140,16 (1324C–D)
142n79; 148
- 42, 142,7–17 (1325B–C) 207n246
- 42, 144,14–17 (1328A) 107n59
- 42, 144,26–152,19 (1328B–1332B)
109 f.
- 42, 154,4–166,4 (1332C–1337D)
197–199
- 42, 156,16–19 (1333B) 269n151
- 42, 158,19–28 (1333D–1336A)
200n214

Ambigua ad Iohannem (DOML 28–29) (*fort-
ges.*)

- 42, 166,21–172,8 (1340B–1341C) 197 f.; 201; 227n313
42, 170,20 f.–178,21 (1341B–1345B) 131n39; 148 f.;
312n306; 318 f.
42, 180,8–23 (1345C–D) 184n126; 205n234;
205n237; 299n261
42, 182,12–184,18 (1348B–D) 206 f.
42, 184,3–4 (1348C) 201n219
42, 184,5–7 (1348C) 202n224
48, 216,28–218,4 (1364C) 170n73
53, 236,11–244,3 (1373A–1376C) 210 f.
53, 238,17–18 (1373C) 148n107
54, 244,5–26 (1376C–1377A) 211 f.
60, 264,11–16 (1385B–C) 203n226
65, 276,1–278,4 (1389D–1392B) 129
66, 284,14–19 (1396A) 93 f.
67, 288,16–18 (1397A) 199n208
67, 288,21–290,4 (1397A–B) 206n239
67, 290,15–18 (1397C) 60
67, 294,16–296,3 (1400C) 90
71, 314,11–18 (1409A–B) 207n242
71, 316,23–28 (1409D) 203n227
71, 322,10–17 (1413A–B) 93; 204n228
71, 324,4–17 (1413C–D) 205n236
- Ambigua ad Thomam (CCSG 48)
1, 5,32–36 322n342
1, 6,1–7,38 55–56; 99
1, 6,6 f. 58n14
1, 6,13–15 98n28
1, 6,14 58n15
1, 7,17 f.22.25 58n15
1, 7,20–24 156 f.
1, 7,23 63n30
1, 7,23–25 58n13
1, 7,25.28 57n12
1, 7,26–31 58–59
1, 7,30 f. 310n297
1, 7,32–38 155–158
3, 10,17–11,20 321n337
- 4, 16,82 f. 321n337
5, 19,7–20,21 330n363
5, 19,14–20,19 266n139
5, 21,41–43 328n358
5, 22,51–61 77n81; 328n356
5, 22,53–65 325n349
5, 22,66–23,72 308n292
5, 23,73–84 326 f.
5, 23,89–24,98 330n364
5, 24,99–25,116 329n361
5, 24,105–107 3n2
5, 25,117–123 327n354;
331n365
5, 25,127–133 332
5, 25,131–133 327n354
5, 26,137 f. 332
5, 26,139–149 308n292;
324n348
5, 26,150–27,155 323n347
5, 27,155–162 325
5, 27,168–28,188 326
5, 28,185–188 313
5, 30,10–32,2 322n343
5, 30,217–224 329
5, 31,240–241 266n140
5, 31,246–255 328
5, 32,267–33,271 328n357
5, 33,285–34,296 333
5, 34,301–303 322n341
- Capita Theologica et Oeconomica (FC 66)
I,1 (90,5) 54n6
I,1–10 (90,1–96,12) 155–159
I,11 (96,13–98,2) 204n230
I,13 (100,1–5) 184n127
I,81–84 (144,25–150,2) 180–182
II,1 (160,1–162,3) 59n20
II,2 f. (162,4–12) 81 f.
II,4 (164,4–8) 181
II,3 (162,12–164,3) 82n100
II,7 (166,10–18) 182n121
- Capitula de caritate (ed. A. Ceresa-Gastaldo,
Roma 1963)
I,86 (82,24–26) 79
I,94 (86,4–7) 80n92
I,96–97 (86,12–19) 80
I,100 (88,6–13) 80n96
III,25 (154,1–12) 183
IV,9 (198,1–4) 82n100; 322n339
IV,47 (212,17 f.) 276n176

Disputatio cum Pyrrho (ed. M. Doucet, Montreal 1972)

543,17–25 (288C11–D5)	345n45
545,14–546,4 (289C13–292A2)	345n44
548,2–20 (292D11–293B3)	323n345
548,21–24 (293B4–7)	315n315
548,21–550,11 (293B4–296A3)	361n125
560,19–22 (304C)	204n231
561,2–6 (304C)	204n231
565,8–566,13 (308C11–309A14)	351n76; 366
578,16–579,9 (321C1–D4)	245n47; 366 f.
581,8–14 (324C–D)	204n231
581,14 f. (324D)	209n250
581,20–582,3 (324D11–325A9)	205n235
588,3–11 (332B–C)	238n6
590,21–591,3 (336A3–8)	282n209
596,14–17 (340D1–4)	330n362
600,23–601,6 (344D2–345A3)	276n175
604,16–20 (348C8–12)	345n46
604,21–605,5 (348C13–D8)	345
606,12–14 (349C1–4)	345n49
606,19–608,12 (349C8–352B11)	267n144
606,22–607,9 (349C12–D9)	346
607,15–608,12 (352A4–B12)	347n53

Epistulae (PG 91)

2 (400C1–4)	217n277
6 (428C9–429A15)	83
6 (429B1–9)	205n233
6 (429B11–12)	203n225
7 (436A–437D)	149 f.; 255n90
7 (437B10)	144n90
10 (453A6 f.)	103n46
12 (488B9–C5)	284n215
12 (488C–493B)	279n189
12 (488D13–489A6)	107n58; 151 f.
12 (489A11–C6)	281
12 (489C7–D11)	295
12 (504A1–4)	310n300

13 (516D–517A)	151n20
13 (516D–517C)	279–280
13 (517C2–520A15)	288–292
13 (520A5–C15)	306
13 (521A–C)	281
13 (525D–532C)	279–281
13 (528C–532B)	151; 274n167; 279n191; 280
13 (525D11–532C3)	289–291
15 (552A5–12)	270n152
15 (552A9–557A3)	279n189
15 (552C9–12)	270n157
15 (553A9–C6)	292n237
15 (553D3–15)	308n292
15 (556A1–B8)	281n203
15 (556C10–D12)	292n238
15 (557A7–B6)	295 f.; 298
15 (557C9–560C4)	293 f.; 300–303
19 (589C1–597B3)	254–255; 265– 269

Epistula secunda ad Thomam (CCSG 48)

1, 41,33	61n27
2, 42,19–43,28	348n55
2, 43,32–48	349n62
2, 44,74–45,80	299n259
2, 45,80–85	352 f.
3, 46,10–14	210n252

Exposition in Psalmum (CCSG 23)

22,345 f.	92n5
-----------	------

Expositio orationis dominicae

40,232–42,260	66 f.
41,245–250	306n288
51,414–53,438	62n28
51,416–54,463	61–65

Liber asceticus (CCSG 40)

6,54–74	12n29
9,103–10,126	18n55; 175–178
10,124	175n96
10,126	3n2
10,129–12,162	77–78
11,141–152	348n60
14,199–206	13n35; 78n87
15,211–225	13n36
17,253–257	194
19,278–284	331n366
20,293–295	13n37
21,309–31,506	14–15
22,327–331	114
23,341–344	114n3

Liber asceticus (CCSG 40) (*fortges.*)

23,354–24,376	116
25,377–389	115
53,864–55,882	207n244
Opuscula Theologica et Polemica (PG 91)	
1, 9A10–36D6	355–365
1, 9A15–12A7	154n1
1, 29C8–9; 32A2	370
1, 33C14 f.	24n80
1, 36A3–B1	24n81
1, 37B–C	200n216
3, 45D3–48A14	351n75
3, 48C5–49A4	349n66
4, 60C2–6	311n305
4, 60C7–9	315n316
4, 60C9–12	297; 314
4, 60D1–61A9	315
4, 61A6–9	298n254
5, 64A1–65A7	275
6, 68C10 f.	368n148
7, 77C9–80A1	310n298
7, 80A1–88A8	350–352
7, 80A4–7	369
7, 80C6–81A14	349n66
7, 85D8 f.	277n180
8, 64D	151n120
8, 101C14–D1	277n178
9, 113B9–C2	282n208
9, 117C2–D2	244n40; 286n220
9, 120A5–C6	23n77
9, 128A6–8	82n100
9, 128B5–D2	346n51
9, 132A5–13	255 f.
9, 132B13–C10	254 f.
10, 133D8–136B2	277n183
10, 136C11–D8	238n9; 240n23
10, 136C11–137B7	284n214;
	323n345
10, 137B3–7	284n214
13, 145B8–12	54
13, 145B12–148A1	271
13, 149B1–C1	287n222
16, 196D1–6	369n150
16, 196D7–11	350
16, 196D12–197A10	370n152
20, 229B7–233B3	142n80; 260n113;
	338;
20, 236A13–B5	368
21, 249A3–14	81n98; 89n128

21, 249C2 f.	86n114
26, 276A	38n73
Quaestiones ad Thalassium (CCSG 7; 22)	
13, 95,21–41	179
13, 95,18–97,41	214 f.
15, 101,7–103,40	223n296
21, 127,19–24	309n295
22, 137,4–141,82	223n295
25, 114–117	3n2
25, 159,31	170n74
25, 161,39–46	191n168
25, 161,34–163,80	213n263
28, 207,74–76	79n89
28, 207,83–90	79n90
44, 301,35–43	90 f.
48, 333,65–335,81	224n299;
	225n308
51, 403,136–144	182n123
60	230n321
60, 94–105	79n89
61, 91,109–93,141	319 f.
61, 97,224–99,266	208
63, 155,167–170	277

Quaestiones ad Theopemptum (JECs 55 [2003])

79,122–124	298n257
Quaestiones et dubia (CCSG 10)	
50,23–51,30	111n73
79,6–9	57n10
79,9–19	158n25
151,4–7	277n182
170,1–20	205n232

Nemesius

De natura hominis

1 (15,5 f.)	215n272
2 (37,24 f.)	130n35
3 (39,12–40,6)	126 f.; 132n41
3 (41,5–42,9)	128–130
3 (44,7–9)	128n27
6 (56,2)	147n104
8 (64,2)	147n104
12 (68,12)	147n104
13 (69,18–71,5)	147n104

Origenes

Commentarius in Iohannem (GCS 10)

xx,21 (353,23–25)	316n323
-------------------	---------

De principiis (GCS 22)

I,1,8 (24,22–25,12)	186n142
I,6,3	316n323
II,6,5	316n323; 354n91
II,6,6 (145,7–24)	317n326
III,6,1 (279,20–281,5)	186n143

In Leviticum Homiliae (GCS 29)

12,7 (466,22–27)	186n145
------------------	---------

Selecta in Genesim (PG 12)

96B9–C2	186n144
---------	---------

Pamphilus Theologus**Diversorum capitum seu difficultatum solutio (CCSG 19)**

II (143,200 f.)	239n20
-----------------	--------

Platon**Politeia (ed. D. Kurz/É. Chambry, Darmstadt 2005)**

508d–e	12n30
--------	-------

Timaios (ed. K. Widdra/A. Rivaud, Darmstadt 2005)

27d5–28a1	140n72
-----------	--------

Proclus**Elementatio theologica (ed. E.R. Dodds, Oxford 1963)**

13 (14,24–16,8)	20n67
-----------------	-------

Severus Antiochienus**Epistulae I–LXI (ed. E.W. Brooks, Paris 1919)**

183 f.	242 f.
--------	--------

Simplicius**In Aristotelis libros de anima commentaria (CAG XI)**

212,9–11	135n53
----------	--------

In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores commentaria (CAG X)

866,28 f.	239n20
-----------	--------

1009,6 f.	239n20
-----------	--------

1128,20 f.	239n20
------------	--------

In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria (CAG IX)

284,30	239n20
--------	--------

744,34 f.	239n20
-----------	--------

Theodor von Raithu**Praeparatio (ed. F. Diekamp, Roma 1938)**

214,2–4	243n36
---------	--------

Thomas von Aquin**Summa Theologiae**

I, q. 93, a. 6, ad 3	199n211
----------------------	---------